MIRCEA ELIADE

LE MESSI DEL SOLSTIZIO

MEMORIE 2. 1937-1960

A CURA DI ROBERTO SCAGNO

Religioni

di fronte e attraverso

Jaca Book

Seconda parte delle memorie di Mircea Eliade.

Mircea Eliade

LE MESSI DEL SOLSTIZIO

Memorie 2

1937-1960

a cura di Roberto Scagno

Jaca Book

INDICE

Parte quinta
INCIPIT VITA NOVA

Parte sesta
LE MESSI DEL SOLSTIZIO

APPENDICI

PREFAZIONE

In una pagina del *Diario,* datata 10 marzo 1973, Eliade annotava: «Ho scritto, credo, 'il racconto' della mia vita fino alla partenza per Londra. Devo continuarlo così, anno dopo anno? O cominciare da adesso, e ritornare poi indietro fino a ritrovare quel Mircea Eliade che prese commiato dalla sua famiglia e dai suoi amici, sulla banchina della Stazione Nord, in un pomeriggio d'aprile del 1940?»[1]. La situazione resta immutata per cinque anni. In data 9 marzo 1978, leggiamo sul *Diario*: «Compio settantun anni. E, sfortunatamente, non ho ancora concluso il volume II della *Storia delle credenze e delle idee religiose* (devo ancora mettere a punto e trascrivere l'ultimo capitolo) e neppure l' *Autobiografia* (l'ho interrotta qualche anno fa, quando ero arrivato alla vigilia della mia partenza per Londra, nell'aprile del 1940). La sera, con Evelyn e Joe Kitagawa, e con David Tracy, al ristorante *Italian Village.* Durante il tragitto, in auto, dicevo a me stesso che mi dovevo affrettare, che mi dovevo concentrare *esclusivamente* sui libri ancora non terminati… Ma adesso mi rendo conto che è inutile; non posso più cambiare me stesso. Accadrà così come è scritto che accada»[2]. Qualche mese dopo, in data 5 novembre 1978, Eliade precisava in riferimento alla

struttura editoriale delle sue *Memorie:* «Ieri sera ho riletto per la seconda volta, e corretto, i capitoli xi e xii dell'*Autobiografia.* [...] Il testo, già dattiloscritto (nel 1963-1964) va fino all'autunno del 1938. Avevo calcolato di concludere il primo volume con la primavera del 1940, cioè con la mia partenza per Londra. Credo, però, che dovrò scrivere ancora due capitoli, in cui racconterò tutto quello che ho vissuto e tutto quello che mi è capitato dall'aprile del 1940 al settembre del 1945, quando sono arrivato a Parigi. Soltanto *allora*, nell'autunno del 1945, è avvenuta la rottura—e ho iniziato una *nuova vita,* quella dell'emigrante povero, quando mi dovetti sforzare a scrivere in un'altra lingua e fui costretto a rivolgermi a un pubblico diverso da quello che mi ero conquistato e che avevo 'allevato' in Romania, tra il 1928 e il 1940, scrivendo in romeno»[5]. In un breve passaggio, datato 9 novembre 1978, Eliade ritorna sul problema: «Dovrò evocare i miei rapporti con Georges Dumézil, e l'amicizia che si è consolidata negli ultimi quindici anni, nel volume dell'*Autobiografia* (1945-1977)»[4]. Infine, un ultimo accenno al secondo volume *Autobiografia,* in data 17 agosto 1979: «A volte mi chiedo se ho fatto bene ad abbandonare il volume II dell '*Autobiografia* per mettere a punto le pagine scelte per il secondo tomo di *Fragments d'un journal.* Avrei dovuto fare esattamente il contrario: il *Diario* mi avrebbe aiutato ad avanzare più rapidamente nella stesura dell'*Autobiografia* a partire dal 1940, quando ho lasciato la Romania. Ho poche annotazioni su Londra e Oxford (1940-1941), ma il mio *Diario* portoghese è assai ampio (quattrocento pagine fitte). Inoltre, ho scelto e

pubblicato pochissime pagine dei miei quaderni parigini; il resto dei 'materiali' li avrei utilizzati in *Autobiografia* II. Tra le poche cose che mi piacciono del 'mio modo d'essere', c'è anche questa: la mia incoscienza o imperturbabilità. A settantadue anni passati, ho 'tra le mani' due dei miei scritti che considero importanti: *Storia delle credenze e delle idee religiose* III e *Autobiografia* II (se non anche III). E tuttavia, mi lascio trascinare in altri progetti; non mi affretto, come se avessi tutta una vita davanti a me…»[5]. In definitiva, Eliade deciderà di concludere il primo volume delle *Memorie* con la narrazione degli avvenimenti dell'estate del 1937. Il libro, scritto negli anni Sessanta, uscirà a Parigi nel 1980[6]. Il progetto iniziale del secondo volume non verrà rispettato: la narrazione autobiografica si fermerà al 1960.

All'inizio del capitolo XXIII di quest'opera (uscita a Parigi, postuma, nel 1988, e che qui presentiamo in traduzione italiana)[7], Eliade interrompe la narrazione che alla fine del capitolo precedente arrivava all'ottobre del 1956. Ci troviamo a Chicago, il 10 dicembre 1984. Eliade rievoca la festa del giorno precedente, con la quale l'American Association of Religious Studies aveva celebrato i settantacinque anni della sua fondazione e nel contempo gli aveva reso omaggio: «Poco fa, fantasticando con lo sguardo perduto attraverso la finestra, mi sono ricordato di una quantità di cose: incontri, persone, avvenimenti senza nessun rapporto tra di loro. Ma, a intervalli sempre più brevi, ritornava la stessa domanda: sarei riuscito a scrivere l'*Autobiografia* fino alla 'festa' di ieri sera, 9 dicembre 1984? Ne ho

interrotto la stesura quest'estate a Parigi. L'ultimo capitolo si concludeva la mattina del nostro arrivo a Chicago. Da allora non ho più avuto il tempo—né la voglia—di riprendere il manoscritto». Questo piano di continuare l'autobiografia come un lungo *flashback* dalla cerimonia in suo onore in quella notte di dicembre del 1984 a Chicago, non verrà completato. La «lotta contro il tempo»—nodo cruciale per comprendere lo storico delle religioni e il letterato—è resa più ardua negli ultimi anni dall'aggravarsi dell'artrite reumatoide alle mani, che rende difficoltoso e torturante l'atto della scrittura[8], dall'impegno gravoso per la direzione generale (*Editor in Chief)* della nuova *Encyclopedia of Religion*[9] e per la stesura del quarto e ultimo volume della *Storia delle credenze e delle idee religiose*. La comparsa di un male inesorabile nella primavera del 1986 lo porterà rapidamente alla morte, avvenuta il 22 aprile 1986.

Due avvenimenti emblematici, anche se di segno opposto, hanno caratterizzato l'ultimo anno di vita del grande studioso: nel maggio del 1985, l'Università di Chicago istituì una cattedra a lui dedicata (Eliade insegnò presso la *Divinity School* per oltre venticinque anni, fino al 1983); il 18 dicembre dello stesso anno, un incendio devastò il suo studio presso il *Meadville Theological Seminary*, distruggendo lettere e libri e causandogli un irreparabile trauma.

Come si è potuto intuire dalle citazioni qui sopra riportate, esiste una profonda interrelazione e complementarietà tra *Diari* e *Memorie.* Sia per il periodo parigino (1945-1956), sia per i primi anni di quello

americano (1956-1960) è quindi utile una lettura comparata. In particolare, inoltre, per quanto riguarda gli anni di Chicago—dal 1960 al 1985—la parte edita dei *Diari* costituisce evidentemente l'insostituibile fonte autobiografica. In più occasioni Eliade ha espresso la sua «passione per i diari»: «Mi sembra che un diario sia più compiuto (come genere letterario) e più istruttivo (sul piano etico, psicologico, storico) se l'autore fissa nello scorrere delle ore certe immagini, situazioni o pensieri; se, come scrivevo in altra occasione, salva anche, *fissandoli*, certi frammenti di *tempo concreto*»[10]. Il diario non è quindi, per Eliade, introspezione, confessione intima ma strumento anch'esso di quella «lotta contro il tempo» alla quale abbiamo fatto riferimento. Altrove, Eliade afferma esplicitamente che il diario è nel contempo un «documento» e una «testimonianza»[11]; e potremmo aggiungere *documento* di un'epoca, di un ambiente culturale, di una generazione e *testimonianza* personale dell'itinerario di una vita (vita intesa come *quête*, «ricerca iniziatica» e «creazione»). Le stesse caratteristiche le ritroviamo nelle *Memorie*, al di là del differente statuto letterario. In special modo vorrei fermare l'attenzione sull'*ossessione* del tempo, su quel «bisogno di salvare il tempo concreto», di «salvare» il ricordo, su cui Eliade ritorna insistentemente non solo nelle sue pagine autobiografiche e di testimonianza, ma anche nella sua opera scientifica e letteraria. Questo secondo volume delle *Memorie* continua, come si è detto, la narrazione cronologica della vita dall'estate del 1937, ma gli avvenimenti dei primi due capitoli (XV e XVI) e della prima parte del terzo (XVII)

emergono attraverso uno sforzo di *anamnesi* a partire dal *blitz* su Londra del 1940. Il «frammento di tempo concreto» salvato—la notte del 9 settembre 1940, trascorsa in un rifugio antiaereo—è altamente significativo: cela un messaggio camuffato («l'enigma della morte collettiva») che Eliade si sforza di svelare. Il riaffiorare del ricordo iniziale (l'episodio appunto della notte del *blitz*, che costituisce l'*incipit* del racconto) provoca, potremmo dire, una «rottura temporale». Eliade recupera, retrospettivamente, vari «momenti»: l'arrivo a Londra come addetto culturale nell'aprile dello stesso anno, l'incontro con l'amico Mircea Vulcănescu nel maggio, i tragici avvenimenti dell'estate (la cessione della Bessarabia e della Bucovina del nord all'URSS e della Transilvania del nord all'Ungheria), la notizia della morte di Nae Ionescu nel marzo, fino all'episodio del suo arresto da parte della *Siguranță* il 14 luglio 1938. («Questa scena affiorata alla memoria mi risvegliò bruscamente, pur non avendo sentito esplodere nessuna bomba. Da lì è cominciato tutto, mi sono detto. Il viaggio verso 'la morte collettiva' che mi aspettava era iniziato in quel pomeriggio del 14 luglio 1938»).

In queste pagine, Eliade ricostruisce le fasi cruciali della storia romena sul finire degli anni Trenta, quell'ultimo periodo di «creazione spirituale» libera prima dell'instaurarsi del «terrore della storia» che ha nella dittatura di re Carol II (febbraio 1938) il suo inizio sanguinoso e la sua prefigurazione: «La dittatura di Carol anticipava tutto quello che sarebbe successo, sette o otto anni più tardi, dopo l'occupazione della Romania da

parte dei Sovietici. Proprio come il terrore scatenato dopo il 1948 dal Partito comunista, quello ordinato da Carol e messo in atto da Armand Călinescu era intrapreso in nome della democrazia e per la sua difesa». Eliade spiega l'arresto e poi l'internamento nel campo di concentramento di Miercurea Ciuc (nell'estate del 1938) con la sua «solidarietà con le concezioni politiche e con le opzioni politiche» del suo maestro Nae Ionescu e con il rifiuto di dissociarsi dal Movimento legionario e dalla sua generazione nel vortice della repressione. Delinea inoltre gli essenziali caratteri mistici, religiosi ed etici del Movimento codreanista ma non trascura di ricordarne i delitti politici (nel corso degli anni Trenta) e soprattutto condanna gli «innumerevoli e odiosi crimini» commessi dai legionari di Horia Sima (il controverso successore di Corneliu Codreanu) nel 1940-1941, durante l'effimera esistenza dello Stato nazional-legionario. Il quadro fosco di quegli anni è poi completato da precisi riferimenti all'azione di pervertimento della stabilità politica, alla corruzione e all'uso «legale» della violenza da parte di Carol II e della sua *camarilla*, negli anni precedenti il colpo di stato.

Fu quello un periodo di eccezionale importanza nella biografia intellettuale eliadiana. La testimonianza, puntuale e appassionata, su quei fervidi anni di attività e di elaborazione culturale (la genesi dei primi libri di orientalistica e di storia delle religioni, la stesura dei romanzi, i corsi universitari, le iniziative editoriali, i dibattiti del gruppo *Criterion*, i contatti internazionali per la pubblicazione della rivista «Zalmoxis») è invece del tutto assente per quanto riguarda la personale

«militanza» politico-culturale. Del resto, nel primo volume delle *Memorie,* Eliade aveva mantenuto il silenzio sulla sua attività pubblicistica sulla stampa nazionalista e filo-legionaria (in particolare «Cuvântul» e «Vremea») tra il 1933 e il 1937. Non è questo il luogo per colmare il «vuoto» lasciato dai silenzi eliadiani. Mi limiterò a riassumere a grandi linee la posizione dello studioso in quegli anni, sulla base delle ricostruzioni biografiche più attente e attendibili[12].

In numerosi articoli scritti tra il 1933 e il 1935, Eliade rivelava una sostanziale sfiducia in ogni tipo di soluzione «politica» ai problemi della società civile romena: al rifiuto delle istituzioni e dei valori illuministico-liberali, che vedeva irrimediabilmente degradati nel contesto romeno del tempo, si accompagnava la critica all'ultranazionalismo estremistico e al materialismo comunista. Fondamentale era per lui l'esigenza «prepolitica» di una rinascita culturale che recuperasse e sviluppasse il filone tradizionalista della cultura nazionale (la linea Eminescu, Hasdeu, Pârvan, Iorga, Blaga). Eliade conduceva la sua battaglia culturale contemporaneamente su due fronti: da un lato, attraverso i suoi studi di orientalistica, di storia delle religioni e di folclore e gli interventi su giornali e riviste, perseguiva quella che altrove ho definito «la valorizzazione dello specifico nazionale attraverso l'apertura all'universale» (contro le chiusure degli autoctonisti e l'imitazione provinciale degli occidentalisti)[13], dall'altro si impegnava nel dibattito nazionalista proponendo una sua visione, ancora una volta culturale, della «romenità» *(românism).* Su questo

secondo fronte avviene la scelta «politica» dell'«impolitico» Eliade: gradualmente affiora in lui la convinzione che la rinascita culturale non è realizzabile senza una profonda trasformazione etica e una rivoluzione spirituale. Nel 1936-37 aderisce alla Legione di Codreanu, nella quale vede la possibilità di vivere concretamente una «rivoluzione cristiana». Alcuni degli articoli legionari di Eliade esaltano quelli che secondo lui erano—ma soprattutto avrebbero dovuto essere— i fondamenti di tale rivoluzione: la disciplina etica di un ordine monastico medievale, l'aristocrazia dello spirito, l'esempio personale, l'ideale del sacrificio. Altri articoli sono accesamente nazionalisti fino alla xenofobia intollerante. Siamo comunque lontanissimi dal variegato ventaglio di posizioni (non sempre compatibili tra loro) di molti rappresentanti della «destra rivoluzionaria» romena in quegli anni: le simpatie maurrassiane oppure hitleriste di alcuni leader legionari, lo Stato etnocratico di Nichifor Crainic, l'antiebraismo teologico di Nae Ionescu, il nichilismo allucinato del giovane Cioran.

La mia traduzione si basa sulla fotocopia del dattiloscritto originale in romeno di Mircea Eliade, inviatami dall'allievo ed esecutore testamentario Ioan Petru Culianu poco prima della sua tragica scomparsa (nel 1991). Ho confrontato il dattiloscritto con l'edizione pubblicata in Romania da Mircea Handoca” e con l'edizione francese. Sono intervenuto per correggere la grafia di termini spagnoli, portoghesi, tedeschi e sanscriti.

Ho verificato le date degli avvenimenti storici citati, apportando qualche correzione (I.G. Duca è stato assassinato il 29 dicembre 1933 e non il 30 ottobre 1933; A. Călinescu è stato assassinato il 21 settembre 1939 anziché il 14 dello stesso mese).

Ho aggiunto delle note a piè di pagina seguite dalla sigla *(ndc* = nota del curatore). Le note senza sigla appartengono a Mircea Eliade. Le note con la sigla *(A.P.)* sono del traduttore francese Alain Paruit.

In appendice al volume ho redatto brevi cenni biografici relativi alle personalità della cultura romena citate dall'Autore e non presenti nell'appendice del primo volume delle *Memorie.*

[1] *Jurnal, II (1970-1985),* a cura di M. Handoca, Humanitas, București 1993, p. 98, ed. fr. *Fragments d'un journal II (1970-1978),* Gallimard, Paris 1981, p. 110.

[2] *Jurnal, II*, cit., p. 307 (cfr. *Fragments d'un journal, II,* cit., p. 363).

[3] *Jurnal, II,* cit., pp. 332-33 (cfr. *Fragments d'un journal,* », cit., pp. 393-94).

[4] *Jurnal, II,* cit., p. 333 (cfr. *Fragments d'un journal,* », cit., p. 394).

[5] *Jurnal, II*, cit., p. 392 (cfr. *Fragments d'un journal, III (1979-1985),* Gallimard, Paris 1991, pp. 47-48).

[6] *Les promesses de l'équinoxe. Mémoire I (1907-1937),* Gallimard, Paris 1980 (trad. it. *Le promesse dell'equinozio.*

Memorie 1. 1907-1937, a cura di R. Scagno, Jaca Book, Milano 1995). Per le vicende della stesura, vedasi la mia Prefazione.

[7] *Les moissons du solstice. Mémoire II (1937-1960),* Gallimard, Paris 1988.

[8] Cfr. M. Eliade, *Autobiography. II 1937-1960.* Exile's Odissey, University of Chicago Press, Chicago and London 1988 (Prefazione del traduttore Mac Linscott Ricketts, p. vii).

[9] *Encyclopedia of Religion*, Macmillan Publishing Company, 16 voll., New York 1987. L'edizione tematica europea, a cura di D.M. Cosi, L. Saibene e R. Scagno, è attualmente in corso per i tipi della Jaca Book/Marzorati.

[10] *Jurnal,* I *(1941-1969),* a cura di M. Handoca, Humanitas, București 1993, pp. 97-98. Ed. fr. *Fragments d'un journal*, Gallimard, Paris 1973, p. 52 (trad. it. *Giornale*, Boringhieri, Torino 1976, p. 38, in data 15 dicembre 1946).

[11] *Jurnal,* I, cit. p. 59. Ed. fr. cit., p. 10 (trad. it. cit., p. 7, in data 4 ottobre 1945).

[12] Le tre opere più importanti a questo riguardo, lontane tra loro ma complementari, sono: Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade. The Romanian Roots, 1907-1945,* Boulder/Columbia University Press, New York 1988, vol. II; L. Volovici, *Nationalist Ideology and Antisemitism. The Case of Romanian Intellectuals in the 1930s,* Pergamon Press, Oxford 1991; C. Mutti, *Le penne dell'Arcangelo. Intellettuali e Guardia di Ferro,* Società Editrice Barbarossa, Milano 1994.

[13] R. Scagno, *Mircea Eliade e la cultura romena*

interbellica, «Buletinul Bibliotecii Roncane, vol. xiv, 1987-88 (Freiburg), pp. 1-30.

[14] *Memorii (1907-1960),*voll. I-II, Humanitas, Bucureşti 1991.

Parte quarta

QUANDO LA MORTE CAMUFFA LA SUA MITOLOGIA

XV

L'ENIGMA DELLA «MORTE COLLETTIVA»

Quando, nella notte del 9 settembre 1940, scendemmo nel rifugio antiaereo dell'edificio dove abitava, al quarto piano, uno dei miei colleghi della Legazione, mi ricordai improvvisamente tutta una serie di avvenimenti degli ultimi tre anni, mi vennero alla mente inattesi e affastellati gli uni sugli altri, come se costituissero un solo episodio ininterrotto[1]. L'impressione era così strana che mi dissi che molto probabilmente non sarei più uscito vivo da quel rifugio. Non so se ebbi o no paura. Ma, scorgendo alcuni bambini, feci fatica a resistere alla tentazione di avvicinarmi e di esortare i genitori ad allontanarsi il più presto possibile, *finché c'era tempo*, e a trovar riparo nel primo *basement*[2] o rifugio che avessero incontrato, perché il nostro sarebbe crollato.

Qualche minuto più tardi, per poter essere lasciato in pace, presi a pretesto una terribile emicrania e, dopo essermi tolti gli occhiali, mi stropicciai gli occhi e ritrovai il film interiore che avevo cercato invano di interrompere. 9 settembre 1940. Londra era già stata

bombardata, ma non come in quella notte. Avevo smesso di trascorrere i miei pomeriggi al British Museum. Avevo acquistato parecchi libri e potevo lavorare a casa, sebbene, nel piccolo appartamento che avevo affittato vicino alla Legazione, non si trovasse un tavolo di legno robusto e abbastanza grande da poter collocare i miei manoscritti e i miei fascicoli di appunti. Mi ero ripromesso di comperare una scrivania ma tergiversavo sempre, aspettando lo «sviluppo degli avvenimenti», di sapere, cioè, se i servizi ausiliari della Legazione sarebbero stati o no evacuati da Londra.

Ero addetto culturale e facevo quindi parte di quei servizi, proprio come i membri delle commissioni economica e militare, ridotti all'inattività dopo l' armistizio firmato dal maresciallo Pétain. Del resto, il posto di addetto culturale aveva tutta l'aria di una sinecura. Mi ricordo che, in aprile, pochi giorni prima della mia partenza, quando mi presentai a un segretario della Legazione inglese di Bucarest (la mia prima «visita protocollare»), questi, un giovane gentilissimo ma con molto senso dell'umorismo, si stupì sentendo il termine «culturale».

«Non credo che riuscirà a fare il suo dovere», mi disse sorridendo. «La Gran Bretagna è in guerra. Anche i poeti e i filosofi sono mobilitati...».

Tentai di spiegargli che la presenza culturale dell'Inghilterra in Romania, come nel resto dell'Europa centrale, era più che utile, e poteva costituire anche un'azione politica. Non credo di essere riuscito a convincerlo, ma poco tempo dopo tutte le Legazioni e le Ambasciate delle principali nazioni affiancarono ai

servizi stampa dei posti e delle missioni culturali. D'altronde, mi resi rapidamente conto che gli addetti e i consiglieri stampa, presi dagli avvenimenti militari e politici, non avevano né il tempo necessario né sufficiente abilità per sviluppare e consolidare le relazioni culturali; come, ad esempio, giri di conferenze o spettacoli artistici, esposizioni, traduzioni di libri «utili» (dunque, non esclusivamente di propaganda), ecc. Assieme a Matyla Ghica, ex diplomatico di carriera ma in quel momento consigliere culturale a Londra, presi parte alle riunioni del PEN Club, feci la conoscenza di numerosi scrittori, studiosi e storici, ottenni i diritti di traduzione di parecchi libri, trovai degli editori per una Antologia della prosa romena moderna e per una Storia dei romeni. Soltanto una parte di questo programma potè essere realizzata, perché, il 10 febbraio 1941, l'Inghilterra romperà le relazioni diplomatiche con la Romania.

Il film interiore accelerò il suo ritmo. Rividi la Londra di quel pomeriggio del 15 aprile quando vi arrivai. Certamente non era più la Londra che avevo conosciuto nell'estate del 1936. Il cielo era gremito di palloni oblunghi, che dondolavano lievemente, a diverse altezze. Nessun aereo di tipo *Stuka* sarebbe riuscito a infilarsi tra di essi. Ci era stata riservata una camera all'Hotel Rembrandt. Il giorno dopo, mi presentai al nostro ministro, V.V. Tilea. Feci anche la conoscenza del consigliere stampa Dimàncescu, del segretario di Legazione Ion Vardala, dell'addetto commerciale Dimitrie Danielopol. Fin dalla prima notte mi abituai all'oscuramento (al *black-out*); l'avevo già

conosciuto a Parigi. Il secondo giorno cominciai il mio lavoro: un «Bollettino» dei periodici e, soprattutto, degli innumerevoli *News Letters*[3] che erano usciti negli ultimi tempi. Riassumevo gli articoli importanti, traducevo i passaggi significativi, cercando di riprodurre lo stato d'animo dell'«intellighenzia» britannica. Forse ero ingenuo, ma ritenevo che tali informazioni, comunicate per tempo in Romania, potessero aiutare a comprendere la situazione reale dell'Inghilterra. I miei bollettini, come quelli del servizio stampa, erano trasmessi ogni settimana per corriere a Parigi e, da lì, a Bucarest. Evidentemente, dopo la caduta della Francia, non arrivarono se non molto raramente a destinazione.

Fu per me motivo di sorpresa e di grande gioia l'arrivo, all'inizio di maggio, della missione economica presieduta da Mircea Vulcănescu. (Mircea era uno dei primi a cui avevo parlato, all'inizio della guerra, del mio desiderio di partire per gli Stati Uniti e della mia speranza di trovare là una cattedra di *Storia delle religioni*). Pranzavamo o cenavamo spesso insieme. Com'era naturale, discutevamo in particolare della situazione militare, soprattutto dopo lo scatenarsi dell'offensiva tedesca del 10 maggio. Mircea si mostrava ottimista. L'avanzata fulminea delle divisioni tedesche non lo aveva scoraggiato; si aspettava uno scontro decisivo alle porte di Parigi; ricordava sempre l'autunno del 1914, la battaglia della Marna. Non so quali risultati ottenne la missione economica ma, poco dopo l'occupazione di Parigi, i suoi membri furono richiamati in Romania. In occasione del nostro ultimo incontro, Mircea mi confidò che non credeva nella vittoria della

Germania.

«Salvo che invadano l'Inghilterra *adesso*, in alcuni giorni, al massimo in una settimana. Ma non credo che Hitler lo farà...».

Dopo la partenza di Mircea mi sentii più solo, malgrado avessi stretto amicizia con due dei miei colleghi, Ion Vardala e Dimitrie Danielopol. Poiché i miei obblighi alla Legazione mi lasciavano abbastanza tempo libero, lavoravo con accanimento al British Museum per mettere a punto alcuni capitoli de *La Mandragore* e per raccogliere del materiale per *Le chamanisme.* Dell'estate che stava per finire mi ricordai troppo poco in quella notte del 9 settembre 1940. Passai rapidamente (come spinto alle spalle da uno spirito sconosciuto e severo) oltre agli avvenimenti tragici del 26 giugno (la perdita della Bessarabia) e del 30 agosto (l'arbitrato di Vienna, che ci aveva fatto cedere all'Ungheria una parte della Transilvania). Mi ricordai di quei pochi giorni (dal 12 al 15 aprile) trascorsi a Parigi, dove avevo rivisto Emil Cioran, Eugène Ionesco e il mio ex studente Mihail Șora. Mi interrogavo, preoccupato, della loro sorte. Ma sprofondavo sempre più febbrilmente nel passato.

«Non succede così alla vigilia della morte?», mi chiedevo sentendo le esplosioni delle bombe, che mi sembravano sempre più vicine. Il destino cominciava a «mostrare gli artigli», come aveva detto una volta Nae Ionescu, a proposito di non so più quale avvenimento o personaggio. Mi venne in mente con inquietante precisione il momento in cui, mentre portavo con altri tre amici la bara di Nae Ionescu alla tomba, inciampai e con grande sforzo riuscii ad appoggiarmi su un ginocchio

fino a che qualcuno si precipitò verso di me e mi aiutò a rialzarmi. Conoscevo la superstizione popolare: chi cade portando un morto alla fossa è destinato a morire nel corso dello stesso anno. Quando le raccontai ciò che mi era capitato, mia madre tentò di tranquillizzarmi citandomi degli esempi dalla storia della nostra famiglia che infirmavano, talvolta in modo comico, questa superstizione popolare.

Per la verità, non mi ero più ricordato di questo «segno», sebbene pensassi spesso agli ultimi mesi di Nae Ionescu e, soprattutto, alla sua morte. La mattina del 15 marzo 1940 era squillato il telefono. Aveva risposto, come al solito, Nina. Poi mi si era avvicinata.

«È morto il Professore!», mi aveva detto, pallidissima.

L'avevo visto pochi giorni prima, nella sua villa di Băneasa. Era a letto, sotto una coperta. Mi aveva guardato a lungo, cercando di sorridere. Non aveva detto una parola. Poi il medico mi aveva stretto il braccio ed ero uscito in punta di piedi. Il Professore aveva chiesto di rivedere ancora una volta tutti noi, suoi amici, suoi allievi e suoi collaboratori più stretti, come se avesse voluto prendere congedo da ciascuno in particolare…

A causa della morte di Nae Ionescu, mi trovavo adesso a Londra. Così come avevo fatto con Mircea Vulcănescu, avevo parlato da tempo al professor Alexandru Rosetti del mio desiderio di recarmi negli Stati Uniti. Quando il suo collega ed amico, lo storico C.C. Giurescu, fu nominato ministro della Propaganda in quello che viene chiamato «l'ultimo governo libero del re Carol», il professor Rosetti gli chiese di inviarmi, come addetto culturale, in Inghilterra. Poi mi fece chiamare

nel suo studio delle Fondazioni reali e mi disse:

«Adesso che è morto Nae Ionescu, niente la trattiene più in Romania... Come lei sa, la creazione di una cattedra di indianistica o di Storia delle religioni è impossibile. Per quanto riguarda l'America non dimentichi ciò che le ha risposto Coomaraswamy. D'altra parte, lei non potrà vivere con le traduzioni e le collaborazioni alle riviste. Sarà più utile a Londra, accanto a V.V. Tilea e a Matyla Ghica...».

Andai a trovare il professor C.C. Giurescu, che mi aveva sostenuto in occasione dello scandalo provocato dal comunicato del Ministero dell'Istruzione (vedi cap. xiv). Mi assicurò che una propaganda *culturale* ben pensata era tanto preziosa quanto una batteria antiaerea. Disgraziatamente, aggiunse, il posto di addetto culturale non era ancora «omologato» ufficialmente. Non avrei quindi ricevuto un passaporto diplomatico, ma soltanto un passaporto di servizio...

Partii il 10 aprile e, per la prima volta in vita mia, viaggiai in prima classe, e in vagone letto. I miei familiari e i miei amici mi accompagnarono alla stazione. Quando mi chiedevano per quanto tempo sarei stato assente, rispondevo.

«Un anno, un anno e mezzo al massimo».

Ma Mihail Sebastian ripeteva:

«Pane per dieci anni...».

...Mi chiedevo, dopo ogni esplosione più potente delle altre, se la morte di Nae Ionescu, che aveva reso possibile questo cambiamento inatteso e felice nella mia vita e nella mia «carriera», non mi avesse avvicinato alla mia

propria fine. Mi chiedevo se i nostri destini non fossero solidali in una maniera misteriosa, di cui non potevo decifrare il senso. Mi vennero in mente le prime emottisi nel campo di concentramento di Miercurea Ciuc, grazie alle quali fui ricoverato in un sanatorio, alcuni giorni prima della crisi cardiaca di Nae Ionescu e del suo trasporto all'Ospedale militare di Braşov. È vero, i nostri destini sembravano solidali ma, mentre Nae Ionescu era stato abbattuto a cinquant'anni da un attacco cardiaco, io avevo conosciuto solo la minaccia di morte e, grazie alla malattia che avrebbe potuto causare la mia perdita, ero stato salvato a tempo, e pocó dopo aver compiuto trentatré anni ero stato inviato a Londra in missione ufficiale. Probabilmente, mi dicevo, *un'altra specie* di fine mi attendeva, caratteristica dell'epoca che era appena cominciata, una «morte collettiva», non solo accanto a Nina e ad alcuni colleghi romeni, ma assieme a decine di londinesi, per la maggior parte vecchi, donne e bambini. Sentivo che l'immagine stessa di questa imminente «morte collettiva» cercava di rivelarmi un mistero, ma non riuscivo a decifrarlo.

Da alcuni anni, in Romania, la morte era esaltata come sacrificio supremo dai legionari, e l'assassinio—individuale o collettivo—si praticava correntemente. Il 29 dicembre 1933, una squadra di legionari aveva assassinato il primo ministro, I.G. Duca; nel novembre del 1938, il re Carol e Armand Călinescu avevano dato l'ordine di far uccidere Codreanu e i legionari implicati nel complotto contro Duca. Il 21 settembre 1939, un *commando* di legionari uccise Armand Călinescu. Come rappresaglia, Carol ordinò la loro esecuzione

sommaria e quella di alcune centinaia di altri legionari, per la maggior parte rinchiusi in campi di concentramento e nella prigione di Ramnicu Sărat. I cadaveri furono esposti sulle piazze di tutte le città, con la seguente iscrizione: «Questa è la pena per i traditori della nazione e della patria». Ma io mi chiedevo se revocazione di queste esecuzioni «politiche» mi avrebbe aiutato a comprendere «il mistero» della nostra morte collettiva: decine di persone, buone e cattive (probabilmente, più buone che cattive), condannate a soffocare lentamente sotto le rovine del rifugio antiaereo. Di una cosa ero certo: dal mio ingresso all'Università e alla redazione di «Cuvântul» (vedi cap. vi), Nae Ionescu era stato più che il mio professore favorito; lo consideravo il mio maestro, la «guida» che mi era stata data perché potessi compiere il mio destino, cioè, in primo luogo, la creazione sul piano culturale, la sola che, a mio parere, ci era stata permessa dalla «Storia». Nae Ionescu, al contrario, era affascinato dal «mistero della Storia»; per questo, dal 1926 aveva fatto, con passione, del giornalismo; per questo si era lasciato trascinare in «politica». Direttamente o indirettamente, tutti noi, suoi discepoli e suoi collaboratori, eravamo solidali con le concezioni e con le opzioni politiche del Professore. La morte di Nae Ionescu mi aveva profondamente colpito: perdevo il mio maestro, la mia guida; mi ritrovavo «orfano» sul piano spirituale. Tuttavia, in un certo senso, la sua morte mi «liberava» dal nostro passato immediato, vale a dire dalle idee, dalle speranze e dalle decisioni del Professore negli ultimi anni, con le quali, per spirito di devozione, mi ero dichiarato solidale.

Adesso, in questa notte del 9 settembre 1940, la *necessità*—avrei dovuto dire: la fatalità—della «morte collettiva» in un rifugio di Londra mi turbava per la sua enigmatica indifferenza (non osavo definirla *assurdità*). Se mi aspetta un *finale*[4] così triste, significa che, a un certo momento, mi sono incamminato su una via che non faceva parte del mio destino. Se i nostri destini erano, come ritenevo, solidali, avrei dovuto morire *solo*, come è morto lui, Nae Ionescu, al quale era stato concesso un intervallo di tempo (alcuni giorni? alcune ore?) per meditare, per pregare. L'enigma della morte collettiva che mi aspettava, mi impediva di «raccogliermi in me stesso, di rendermi conto che, da un momento all'altro, avrei cessato di esistere...

***

...Mi sono ritrovato improvvisamente a tre anni prima. In quell'estate del 1937 andammo a Berlino. Ci fermammo innanzitutto a Venezia, per la mostra del Tintoretto, poi ci recammo a Berna, dove Lucian Blaga era stato nominato addetto stampa. Ci aveva trovato una pensione a buon mercato e, per una settimana, prendemmo quotidianamente i nostri pasti con lui. Lo avevo incontrato qualche volta prima di allora e gli piaceva ciò che scrivevo. Apprezzava soprattutto l'eclettismo della mia produzione. Su uno dei suoi ultimi libri aveva scritto questa dedica: «A Mircea Eliade, da un uomo universale a un uomo universale». Quell'estate lavorava a *La genesi della metafora e il senso della cultura*. Discorrevamo a lungo, cioè, più esattamente, gli ponevo

delle domande, attendevo per un po' la risposta, ricominciavo a parlare, ripetevo le mie domande e, infine, Lucian Blaga pronunciava alcune parole—pesanti, precise e tuttavia come stregate da un'arcaica sacralità. Dopo una settimana di dialogo siffatto, ero spossato e al contempo inebriato. Al momento della partenza, la signora Blaga mi prese in disparte e mi ringraziò:

«Da quando lo conosco, non ho mai visto Lucian così pieno di vivacità e così chiacchierone…».

Alcune settimane più tardi, a Berlino, scrissi *Conversazioni con Lucian Blaga*, che uscirono su tutta una pagina di «Vremea». Facevano parte di un *Taccuino di viaggio* che avevo cominciato a Venezia. Avevo acquistato un quadernetto che portavo tutto il tempo in tasca, e nel quale annotavo continuamente ogni tipo di dettagli: l'espressione degli occhi di un bambino, le associazioni fulminee quando udivo l'inizio di una canzone, un'idea in rapporto con i libri che leggevo o preparavo e altre cose di questo genere. La notte, nelle camere di alberghi modesti, nella pensione di Berna, in quella di Berlinerstrasse, ripercorrevo queste mie annotazioni succinte, quasi cifrate, e le riscrivevo precisandole ed elaborandole. Scrissi così molte decine di pagine su piccole cose da nulla ma significative, incontri, paesaggi, riflessioni o ricordi di Venezia, Berna, Ulm, Heidelberg, ecc. La maggior parte uscirono su «Vremea» e «Universul literar» negli anni 1937-1939. Queste pagine mi piacevano a tal punto (forse anche perché Dinu Noica mi aveva detto: «Non credevo che fossi un così buon *viaggiatore*. In fondo, sei il primo *viaggiatore*

romeno») che volevo ad ogni costo raccoglierle in un volume. Ma, come alcuni altri libri quasi terminati, il *Taccuino di viaggio* non ebbe mai la ventura di uscire.

Appena giunto a Berlino, ripresi il programma degli anni passati: la mattina alla Stadtbibliothek, la sera e la notte a lavorare a casa. Rielaborai alcuni testi sulla cosmologia babilonese, già pubblicati in «Vremea» e scrissi gli ultimi capitoli sull'alchimia, cosicché al mio ritorno a Bucarest il manoscritto era pronto. *Cosmologie și alchimie babiloniană* uscì alla fine dell'autunno[5].

Ritornai in strada Palade carico di appunti, documenti e progetti. Avevo quasi completato la documentazione per *La Mandragore*, che mi proponevo di scrivere nel 1938. A. Rosetti me l'aveva chiesta per le edizioni delle Fondazioni Reali e anche Paul Geuthner l'aspettava. *Habent sua fata libelli*... Avevo cominciato a raccogliere i materiali per questo libro alla Imperial Library di Calcutta nel 1930-1931. Avevo pubblicato due articoli sull'argomento in «Cuvântul» nel 1932 e da allora, tutte le volte che avevo tempo, continuavo ad arricchire i miei fascicoli. Di recente, avevo chiesto a Ion Mușlea, direttore dell'Archivio di Folclore di Cluj, di mandarmi del materiale documentario inedito, di modo che in quello stesso autunno potei scrivere il primo capitolo, *Le culte de la mandragore en Roumanie*. Il testo uscì poi, nella primavera del 1939, in «Zalmoxis»[6], la rivista di studi religiosi che avevo deciso di pubblicare subito dopo il mio ritorno da Berlino. Nae Ionescu, A. Rosetti e altri incoraggiavano questo mio progetto.

Il generale Condeescu mi aveva promesso una sovvenzione da parte delle Fondazioni Reali e Paul

Geuthner aveva accettato di pubblicarla. Molti studiosi stranieri avevano annunciato i loro contributi e nell'inverno del 1938 avevo già ricevuto degli articoli da A. Coomaraswamy, R. Pettazzoni, C. Hentze, J. Przyluski, B. Rowland.

Avevo deciso di far uscire «Zalmoxis» nella speranza, da una parte, di incoraggiare gli studi di Storia delle religioni in Romania e, dall'altra, di far conoscere i risultati dei ricercatori romeni, pubblicandoli in una lingua di grande circolazione. Non esisteva nessuna cattedra di Storia delle religioni nelle Facoltà di Lettere e Filosofia, sebbene Vasile Pârvan, Nae Ionescu e, da qualche anno, io stesso avessimo tenuto dei corsi di questa disciplina. Mi interessava egualmente di «sprovincializzare» gli studi di folclore e di etnologia comparata in Romania. Mi proponevo di costringere in qualche modo i folcloristi romeni a prendere sul serio il valore storicoreligioso dei materiali che raccoglievano e utilizzavano; in altre parole, di farli passare dalla fase filologica al momento ermeneutico[7].

I progetti che facevo allora, nell'autunno del 1937, erano grandiosi, ma non mi sembravano irrealizzabili. Mi proponevo di terminare *La Mandragore* in un anno, per poter iniziare in seguito un libro teorico sulla struttura dei miti e del simbolo. Negli ultimi anni avevo tenuto dei corsi su questi problemi. Per l'autunno del 1937 avevo annunciato un corso speciale sul simbolismo religioso, nel quale avrei analizzato in particolare il simbolismo acquatico e quello dell'Albero cosmico. La parte essenziale delle mie lezioni uscirà più tardi nel secondo volume di «Zalmoxis» e nel *Traité d'histoire des religions*.

Questi problemi appassionavano un piccolo gruppo di studenti che avevo imparato a conoscere bene nei miei seminari sul *De docta ignorantia* e sul libro x della *Metafisica* di Aristotele. Annunciai loro, per l'anno seguente 1938-39, un corso sul mito. Ma non riuscii a tenerlo.

A poco a poco l'atmosfera politica era mutata e rischiava di aggravarsi.

La popolarità del Movimento legionario era in continua crescita. Alcuni dei miei amici e dei miei colleghi avevano aderito già da qualche anno alla Guardia di Ferro. Altri sembrava aspettassero il momento adatto per far richiesta di iscrizione. Anche se non ne faceva ufficialmente parte, Nae Ionescu era considerato «ideologo» del Movimento legionario, con grande irritazione di altri intellettuali e giornalisti di destra. Poco prima delle elezioni dell'autunno, Iuliu Maniu e Comeliu Codreanu avevano concluso un accordo elettorale che permetteva loro di evitare gli abusi governativi. È molto probabile che questo accordo abbia segnato la sorte del Movimento legionario non soltanto perché il suo successo elettorale andò al di là di ogni aspettativa, ma soprattutto perché il governo non ottenne la percentuale del quaranta per cento dei voti che gli avrebbe assicurato la maggioranza parlamentare. Cosicché le elezioni furono annullate. Il re incaricò Octavian Goga di formare il governo, con Armand Călinescu agli Interni, e furono annunciate nuove elezioni per l'inverno.

Nel gennaio del 1938, riapparve «Cuvântul», dopo quattro anni di sospensione. Ma non era più il giornale

che avevo conosciuto e amato all'epoca in cui ero studente universitario. La censura, da poco reintrodotta, e soprattutto il presentimento che ci trovavamo alla vigilia di avvenimenti decisivi, ne avevano cambiato lo «stile». Dal momento che Mihail Sebastian e Ion Călugaru non vi collaboravano più (sebbene Sebastian restasse sempre legato a Nae Ionescu), io ero responsabile della pagina culturale. Scrivevo due o tre articoli alla settimana e avevo invitato alcuni dei miei ex studenti a collaborarvi.

Durante l' inverno, la campagna elettorale riprese ancor più violenta. Si è sostenuto in seguito che Armand Călinescu, basandosi sulle informazioni che riceveva al Ministero dell'Interno, aveva annunciato al re Carol che i risultati delle elezioni sarebbero stati disastrosi e che il Movimento legionario avrebbe potuto raccogliere la maggioranza dei voti. Così, l'11 febbraio, il governo Goga fu costretto a dare le dimissioni e si formò un nuovo governo, presieduto dal Patriarca Miron, ma condotto in realtà da Armand Călinescu. Poiché lo scopo finale era la distruzione del Movimento legionario, eravamo in molti a chiederci dove sarebbe scoppiata la scintilla che avrebbe scatenato il conflitto tra Carol e Codreanu. Il capo della Guardia di Ferro aveva scelto la via della non violenza. Aveva dichiarato in una circolare che il governo poteva torturare e uccidere, ma i legionari non avrebbero risposto. E, con tutto ciò, quando Nicolae Iorga scrisse in «Neamul Românesc» (La nazione romena) che nei ristoranti legionari si tramavano dei complotti, Comeliu Codreanu gli rispose in un'altra circolare accusandolo di essere «spiritualmente disonesto». Fu l'occasione che

attendeva Armand Călinescu. N. Iorga intentò un processo per diffamazione e, nell'aprile del 1938, Codreanu fu arrestato, giudicato e condannato a sei mesi di prigione. La notte precedente, le sedi dei legionari furono occupate e perquisite e, l'indomani, tutti i giornali pubblicarono su un'intera pagina dei facsimile di lettere, dai quali si sarebbe dovuto vedere che il Movimento legionario preparava una rivolta. La Costituzione fu sospesa e ogni giorno venivano promulgati dei decreti-legge speciali. Naturalmente, tutti i giornali legionari furono vietati.

Nae Ionescu fu arrestato contemporaneamente a quasi tutti i capi legionari. Qualche tempo dopo venni a sapere che si trovava in «domicilio coatto» in una Scuola di agronomia vicino a Miercurea Ciuc. In maggio fu intentato un altro processo—questa volta per alto tradimento—a Codreanu e a tutto un gruppo di capi legionari. Corneliu Codreanu fu condannato a dieci anni di prigione.

Durante queste settimane di tensione, continuavo a tenere i miei corsi. La sola novità era costituita dalla presenza di alcune figure sospette che notavo nei primi e negli ultimi banchi dell'aula magna Titu Maiorescu. Una sera, squillò il telefono. Una voce sconosciuta mi avvertì che «avrei fatto bene a non dormire a casa quella notte». Sapevo che le perquisizioni e gli arresti si facevano di notte e sapevo anche che, una volta arrestato, sarebbe stato impossibile essere rimesso in libertà. Avevo pensato da molto a una simile eventualità, ma il generale Condeescu, presidente della Società degli scrittori romeni, mi aveva assicurato che non si facevano

perquisizioni domiciliari e rischiavano il «domicilio coatto» soltanto coloro che avevano fatto «politica attiva». Poiché Condeescu era amico d'infanzia del re Carol e suo bibliotecario, immaginavo che fosse ben informato. Ma dovevo evitare, ad ogni costo, l'arresto. Un amico era venuto proprio allora a trovarmi. Gli proposi di andare a cena fuori noi due soli e dopo di passeggiare fino all'alba. Facemmo così. Alle due di notte, passammo davanti a casa mia. La lampada sulla scrivania era accesa, segnale convenuto con Nina per indicare che la perquisizione aveva avuto luogo, ma era ancora rischioso rientrare. Ripassammo tre ore più tardi. La lampada era spenta, e allora salii. Nina mi raccontò che cos'era successo. Poco dopo mezzanotte, due commissari e un ispettore della *Siguranță*[8] erano entrati e avevano chiesto di me. Lei aveva loro risposto che ero andato in provincia. Si erano messi a rovistare nei cassetti e tra gli scaffali della libreria, alla ricerca di testi compromettenti. Avevano letto tutta la corrispondenza che avevo ricevuto recentemente dall'estero (la maggior parte in rapporto con «Zalmoxis» che era in stampa) e confiscato le lettere in inglese che non sapevano decifrare. Non avevo sonno dopo tutti i caffè che avevo bevuto durante la notte, e cominciai a sfogliare gli incartamenti di «Zalmoxis» e de *La Mandragore* per verificare se erano rimasti intatti. Dovevo, tuttavia, trovare «qualcuno» presso cui nascondermi fino a quando Condeescu avesse avuto il tempo di chiarire la situazione. Lo trovai il giorno stesso: il padre di una compagna di scuola di Giza, dall'altra parte di Bucarest. Portai con me solo un pigiama e

qualche libro, calcolando di fermarmi lì per non più di un giorno o due. Vi restai quasi tre settimane. In quello stesso giorno Nina andò a trovare Condeescu, con il quale era del resto imparentata. Il generale promise di parlare con Armand Călinescu, ma mi consigliò di non rientrare a casa fino a che non mi avesse fatto sapere qualcosa.

«Una volta arrestato», disse a Nina, «non posso fare più niente. Nessuno può fare più niente. Neanche il re. È la condizione posta da Armand: in modo assoluto nessun intervento...».

Dai giornali apprendevo non solo notizie sui processi e le condanne dei legionari, ma anche dettagli che mi riguardavano personalmente; ad esempio, il licenziamento di Nae Ionescu dall'Università, cioè, indirettamente anche il mio che ero suo assistente. Di conseguenza, dal mese di giugno perdevo il mio stipendio e mi chiedevo di cosa avremmo vissuto.Il proprietario dell'appartamento aveva assicurato a Nina che mi avrebbe concesso una dilazione per l'affitto, ma l'articolo che avevo inviato a «Vremea» era stato respinto dalla censura, sebbene avessi scelto un soggetto neutro e abbastanza arido (a proposito del pensiero indiano, credo). Con mia grande sorpresa e gioia, l'articolo scritto per la «Revista Fundaţiilor Regale» potè uscire, ma fu l'ultimo quell'anno. Per fortuna, A. Rosetti mi propose di tradurre un romanzo di Pearl Buck, *The Fighting Angel*, e mi anticipò una somma consistente. Per il momento, non rischiavamo di morir di fame. Ma non mi facevo delle illusioni. Avevo il presentimento che, presto o tardi, sarei stato «messo

fuori circolazione», come mi avevano augurato da tempo alcuni dei miei critici. Anche se avessi evitato il domicilio coatto, sapevo che non avrei riottenuto una cattedra universitaria. Sapevo anche che non avrei più potuto scrivere e pubblicare sotto la dittatura. E tuttavia, non ero né triste, né deluso. In un certo senso, me l'aspettavo. Undici anni prima avevo scritto un articolo intitolato *Anno Domini.* Sapevo di aver perduto «il Paradiso» che avevo conosciuto nell'adolescenza e nella prima giovinezza: la disponibilità, la libertà assoluta di pensiero e di creazione. Per questo, avevo prodotto così tanto e così rapidamente: sapevo che la tregua concessaci dalla «Storia» era limitata. In verità, non avrei mai immaginato che ci saremmo trovati in una tale situazione a causa di un movimento nazionalista che, quando ero studente universitario, osservavo con indifferenza, e a causa di un giovane re la cui salita al trono avevo considerato, come tutta la mia generazione, provvidenziale.

Non sono mai stato curioso di sapere in anticipo «con quale salsa sarò mangiato». Sapevo però che sarebbe venuto un giorno quando la «Storia» mi avrebbe impedito di crescere e di diventare me stesso. Sapevo che avrei corso il rischio di essere inghiottito e digerito da vivo nelle viscere di un mostro. Mi consolava il pensiero di essere riuscito a scrivere almeno una parte dei libri che avevo sognato e di pubblicare almeno *Yoga*, sebbene fossi tormentato dai rimorsi per non aver scritto *Viaţă Noua*, per non aver terminato *La Mandragore* e per non aver fatto uscire il primo volume di «Zalmoxis». Se desideravo tanto la libertà era, in primo luogo, per poter

terminare almeno i lavori iniziati. Intuivo che, in un certo modo, il ciclo di «creazione romena» si avvicinava alla fine. Avevo appena compiuto trentun'anni, ero ancora—e soprattutto mi sentivo—molto giovane, pieno di progetti e di possibilità. Dicevo a me stesso che avrei trovato una cattedra in Italia, dove mi invitava Tucci, o negli Stati Uniti, dove mi attirava Coomaraswamy. Non vedevo nell'esilio una rottura nei confronti della cultura romena, ma soltanto un cambiamento di prospettiva, più esattamente un trasferimento nella *diaspora.* Pensavo all'esilio senza amarezza e senza spirito di vendetta. In alcuni anni avevo avuto tutto ciò che si poteva avere in Romania, tranne la ricchezza: gloria, notorietà, prestigio; ero stato, e forse lo ero ancora, il «capofila della giovane generazione». Di tutto quello che mi era successo negli ultimi mesi non potevo incolpare nessuno, neppure Carol o Armand Călinescu. Vi vedevo il destino della nostra generazione: dieci anni di libertà, e poi di nuovo «condizionati» dal momento storico. Le cose sarebbero potute accadere in altro modo, ma la sentenza non poteva essere abolita; poteva essere, al massimo, ritardata ancora di due o tre anni. Ormai sapevo anch'io, come tutti, che la guerra era vicina, che qualunque cosa avessimo fatto, saremmo stati coinvolti anche noi, che l'unico problema dei Romeni era—secondo l'espressione di Anton Golopenţia—«come svernare». A differenza della maggior parte dei giovani, non pensavo che la mia generazione avesse un destino politico, come l'aveva avuto la generazione della Grande Guerra e come speravo che l'avrebbero avuto le generazioni che

sarebbero venute dopo di noi. Il nostro destino era esclusivamente culturale. Dovevamo rispondere a una sola domanda: eravamo o no capaci di produrre una grande cultura, o eravamo condannati a produrre, come era avvenuto fino al 1916, una cultura di tipo provinciale, attraversata di quando in quando dalle apparizioni folgoranti di geni solitari come Eminescu, Hasdeu, Iorga? L'apparizione di un Vasile Parvan, di un Lucian Blaga, di un Ion Barbu, di Nae Ionescu e di altri confermava la mia fiducia nelle possibilità creatrici della nazione romena. Ma alla domanda posta alla nostra generazione dovevamo rispondere rapidamente. Come ripetevo fin dal 1926, dovevamo rispondere «finché c'era ancora tempo».

Mai fino ad allora avevo sentito in modo così concreto quanto poco tempo ci fosse rimasto. Dovevo ad ogni costo mettere a punto «Zalmoxis», e allora scrissi, giorno e notte, quasi interamente, le recensioni apparse poi nel primo volume. Giza mi inviava tramite la sua compagna i libri e i quaderni di appunti dei quali avevo bisogno. Dopo circa due settimane, Nina e alcuni amici vennero a trovarmi. Poi, all'inizio di luglio, il generale Condeescu mi fece sapere che potevo tornare a casa. Aveva visto Armand Călinescu il quale gli aveva assicurato che non c'era nessuna accusa contro di me, che la perquisizione era stata fatta per un eccesso di zelo della *Siguranță,* allo scopo di verificare che non nascondevo nessun ricercato e che non possedevo «documenti compromettenti».

Ritornai a casa ma, all'inizio, non osavo troppo farmi vedere in città. Non ne avevo d'altronde neppure il

tempo. Lavoravo giorno e notte a *La Mandragore*. Ben presto ricevetti dalla tipografia le bozze degli articoli dei collaboratori stranieri di «Zalmoxis» e mi recai alla Posta centrale per spedirle in plichi raccomandati perché non andassero smarriti. Ciò avveniva la mattina del 14 luglio. Al pomeriggio venne a trovarmi uno studente italiano che aveva cominciato a tradurre *Maitreyi.* Aveva appena iniziato a leggere una pagina quando sentimmo dei passi pesanti e precipitosi salire le scale, poi, alcuni istanti dopo, sei o sette agenti e due gendarmi invasero il mio studio. Erano penetrati in casa da tutti gli ingressi contemporaneamente e occupavano tutte le camere, perfino la stanza da bagno, dove lasciarono di guardia un gendarme. Il loro capo mi squadrò con curiosità, osservò gli scaffali della mia biblioteca e poi, dopo aver verificato l'identità dello studente italiano, mi disse assai gentilmente:

«Venga con noi alla *Siguranţă,* solo per una dichiarazione. Ma prenda con lei un pigiama e ciò di cui avrà bisogno. Forse ci sarà un'inchiesta...».

Questa scena affiorata alla memoria mi risvegliò bruscamente, pur non avendo sentito esplodere nessuna bomba. Da lì è cominciato tutto, mi sono detto. Il viaggio verso «la morte collettiva» che mi aspettava era iniziato in quel pomeriggio del 14 luglio 1938. Avevo certamente commesso un errore, ma non riuscivo a capire quale. Mi pareva assurdo credere che il mio destino fosse cambiato perché, quella mattina, avevo spedito per raccomandata le bozze degli articoli di Pettazzoni, Coomaraswamy e Przylski. In verità, come venni a sapere poco tempo dopo, gli agenti della *Siguranţă*, verificando le liste delle

lettere raccomandate spedite quella mattina, avevano notato il mio nome. Mantenevo, dunque, «dei contatti con l'estero», comportamento alquanto sospetto allora (specialmente nel caso mio: l'assistente e il collaboratore di Nae Ionescu). Tuttavia, non potevo credere che un tale incidente mi aveva aperto la strada verso «la morte collettiva». *Sapevo* che avevo commesso un erróre fatale, molto probabilmente a proposito delle mie preoccupazioni degli ultimi tempi (*La Mandragore?* «Zalmoxis»?), ma mi era impossibile capire di più...

«È suonato l'*all-clear!*[9]» esclamò Nina scrollandomi.

Credeva, come tutti gli altri, che mi fossi assopito coprendomi il volto con le mani e appoggiando la testa sulle ginocchia. Mi ci vollero alcuni minuti per tornare in me.

«Dunque, questa volta, ne sono uscito vivo. Questa volta», ripetei malinconicamente. «In ogni caso...».

Volevo aggiungere: «In ogni caso, sono sfuggito a una 'morte collettiva'»; ma mi sono fermato a tempo.

[1] Ho raccontato in dettaglio questi avvenimenti in *Noaptea de Sânziene* (trad. it. *La foresta proibita,* Jaca Book, Milano 1986, parte I, cap. VII) e non li riassumerò più qui.

[2] In inglese nel testo, *(ndc)*

[3] In inglese nel testo, *(ndc)*

[4] In italiano nel testo, *(ndc)*

[5] *Cosmologie si alchimie babiloniană*, Editura Vremea, București 1937 (trad. it. *Cosmologia e alchimia babilonesi*, Sansoni, Firenze 1992). In questo piccolo libro si trovano, *in nuce*, tutte le mie interpretazioni sul simbolismo del Centro del Mondo, sui modelli archetipali dei templi, delle città e delle case, sulla struttura platonica del pensiero arcaico e orientale, interpretazioni che ho sviluppato più tardi in *Le mythe de l'éternel retour, Traité d'histoire des religions* e *Images et symboles*. Lucian Blaga, Nae Ionescu, Tudor Vianu lo lessero con entusiasmo. Ma, naturalmente, non mi potevo aspettare un'adesione totale da parte degli intellettuali romeni. Camil Petrescu mi rimproverava di sprecare la mia intelligenza e la mia cultura occupandomi di questioni prive di interesse, invece di studiare, ad esempio, Husserl e di fare un'analisi fenomenologica dell'arte. Certi intellettuali nazionalisti deploravano la mia alienazione, il fatto che mi lasciassi assorbire da fenomeni culturali esotici, invece di studiare le creazioni autenticamente romene. Ora, per ripeterlo ancora una volta, penso che i miei sforzi per comprendere le strutture del pensiero arcaico e orientale contribuissero in modo più valido a decifrare i valori della spiritualità popolare romena che, ad esempio, l'esegesi di Kant o le interpretazioni sociologiche negli ultimi libri usciti in Germania, in Francia o negli Stati Uniti.

[6] Il testo, *Le culte de la mandragore en Roumanie*, è poi stato ristampato in M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Payot, Paris 1970, pp. 198-217 (trad. it. *Da Zalmoxis a Gengis-Khan*, Ubaldini, Roma 1975, pp. 180-98. *(ndc)*

[7] Non immaginavo, allora, in quell'autunno del 1937, quando preparavo il primo volume di «Zalmoxis» che sarei riuscito a pubblicarne soltanto tre, gli ultimi due dei quali dopo la mia partenza dalla Romania. Non immaginavo, soprattutto, che *La Mandragore. Essai sur les origines des légendes*, libro al quale lavoravo con tanto entusiasmo, non avrebbe visto la luce neppure quarant'anni dopo la sua stesura. Apparentemente, era una monografia di folclore comparato; in realtà, come veniva precisato nel sottotitolo, cercavo di costruire una teoria generale sull'origine e sulla formazione delle leggende. Mi proponevo di presentare innanzitutto le credenze popolari sulla mandragola e su altre piante «magiche», poi di esaminare le leggende riguardanti la loro nascita e di evidenziarne le relazioni con i miti cosmogonici arcaici.

[8] Polizia politica nella Romania interbellica fino al 1948, quando fu sostituita dalla *Securitate* comunista. (*ndc)*

[9] Il «cessato allarme»; in inglese nel testo, *(ndc)*

XVI

LA FORTUNA DI AMMALARSI

Da allora, mi sono sovente ricordato dell'ossessione di quella notte del 9 settembre 1940, quando il famoso *Blitz* si scatenò su Londra. Non capivo (e dubito di aver mai capito in tutte le sue implicazioni) l'enigma della «morte collettiva» che rendeva il mio destino solidale con quello di Nae Ionescu e *allo stesso tempo* lo separava da esso. Non capivo, allo stesso modo, la mia *certezza* di quella notte che tutto ciò che era accaduto dopo il 14 luglio 1938 fosse dovuto a un «errore fatale» che avevo commesso allora o poco tempo prima. Avevo certo commesso molti altri errori prima e dopo quel 14 luglio del 1938, ma nessuno mi sembrava portare nelle sue conseguenze la spiegazione dell'enigmatica ossessione della «morte collettiva» che mi aspettava da un giorno all'altro.

... Fui condotto alla *Siguranţă* generale e rinchiuso in un ufficio, con una sentinella al mio fianco. La notte mi coricai sul pavimento. Feci fatica ad addormentarmi, perché non mi era permesso di spegnere la potente lampadina appesa al soffitto. Ma ben presto mi abituai. Rimasi in quell'ufficio quasi quaranta giorni.

Probabilmente erano state date disposizioni rigorose nei miei riguardi perché, tranne il fatto che dormivo sul pavimento, non potevo lamentarmi di nulla. Al contrario udivo le grida, le urla degli arrestati interrogati nel seminterrato, soprattutto durante la notte, quando cessava la musica del vicino cinematografo. Mi resi conto che godevo di un trattamento di favore quando fui informato che potevo ricevere i pasti da casa e, soprattutto, che potevo farmi portare libri e manoscritti. Poiché l'inchiesta annunciata veniva continuamente rinviata, mi misi seriamente al lavoro. In quelle settimane terminai la stesura di *Magic*, *Metallurgo and Alchemy*. Si trattava, di fatto, dell'elaborazione considerevolmente aumentata di alcuni capitoli di *Cosmologia e alchimia babilonesi*. Uscì più tardi in «Zalmoxis» e poi, separatamente, come il primo dei «Cahiers de Zalmoxis»[1].

La sera stessa del mio arresto, Nina andò a trovare il generale Condeescu. Questi si mostrò dispiaciuto di quanto mi era successo e le promise che ne avrebbe parlato con Armand Călinescu. Ed è proprio ciò che fece alcuni giorni dopo, ma Călinescu alzò le spalle.

«Mi faccia vedere il suo fascicolo», gli chiese Condeescu, «voglio vedere anch'io ciò che gli viene rimproverato».

«È l'uomo di Nae Ionescu», rispose Călinescu. «Non è sufficiente?...».

Poi aggiunse:

«È un simbolo».

«Che cosa simboleggia?», domandò Condeescu.

«L’India? La Storia delle religioni?».

«Simboleggia tutto ciò che può darmi fastidio nella lotta che sto conducendo per salvare la monarchia e la democrazia in Romania».

«Non scherziamo», lo interruppe di nuovo il generale.

«Sono d’accordo anch’io. Non ho niente contro di lui. In verità, mi piace quello che scrive. Non ha che da firmare una dichiarazione con la quale si dissocia dal Movimento legionario, e lo farò rilasciare».

Queste «dichiarazioni» erano l’ultima scoperta di Armand Călinescu. Pensava, probabilmente a giusta ragione, che, pubblicate su tutta la stampa, avrebbero contribuito a scoraggiare e a disorientare i legionari e i loro simpatizzanti.

La serie delle dissociazioni era stata inaugurata da un prete, l’ex confessore di Corneliu Codreanu. Dato che non mi consideravo un «uomo politico», rifiutai di firmare tutti i moduli di «dichiarazione» che mi presentò un ispettore della *Siguranță* nelle diverse fasi dell’inchiesta». Infatti, dopo circa una settimana—lasso di tempo che speravano sarebbe stato sufficiente per farmi perdere la pazienza o il coraggio—era iniziata l’«inchiesta». Venivo condotto nell’ufficio di un ispettore, oppure era lui che veniva in quello dove mi trovavo. Ordinava, seccamente, alla sentinella di attendere nel corridoio e cominciava a pormi delle domande: quando ho visto per l’ultima volta questo o quest’altro? cosa ha detto Nae Ionescu il giorno in cui è uscita la circolare di Codreanu a proposito dell’articolo di N. Iorga? e così via.

In confronto ai pestaggi e alle torture che subivano

gli altri arrestati e, soprattutto, in confronto agli assassinii che sarebbero seguiti—per non parlare dei campi di sterminio sovietici e nazisti o del terrore e del genocidio che si sono abbattuti sulla Romania dopo il 1945—i fastidi che dovevo sopportare erano acqua fresca. Ma, se teniamo conto della situazione del 1938, erano piuttosto gravi. Ero stato controllato e arrestato per la mia amicizia con Nae Ionescu e perché collaboravo a un giornale che era riapparso con l'autorizzazione del governo. Migliaia di persone erano state arrestate per aver aderito a un partito politico legale, con il quale Iuliu Maniu non aveva esitato a concludere un accordo elettorale. Erano accusati, retroattivamente, di un atteggiamento politico che la Costituzione aveva loro garantito fino all'inverno del 1938. La dittatura di Carol anticipava tutto quello che sarebbe successo, sette o otto anni più tardi, dopo l'occupazione della Romania da parte dei Sovietici. Proprio come il terrore scatenato dopo il 1948 dal partito comunista, quello ordinato da Carol e messo in atto da Armand Călinescu era intrapreso in nome della democrazia e per la sua difesa. La sola originalità di Carol era la sua certezza di potersi permettere tutto perché «il popolo» non avrebbe reagito; certezza basata sulla pessima opinione che aveva dei Romeni. Poiché non aveva conosciuto se non politici corrotti e persone senza spina dorsale, Carol credeva che tutti i Romeni fossero dello stesso stampo. Aveva dato prova della sua intelligenza politica quando aveva scelto come consiglieri Puiu Dumitrescu ed Ernest Urdăreanu invece di Nae Ionescu. Il resto—onore, rispetto della parola data, «personalità»—dipendeva dalla decisione o

dai capricci della sua amante, Elena Lupescu. Personalmente avido di denaro, Carol considerava tutti i politici romeni avidi, imbroglioni e vigliacchi. Dato che tutti i suoi intrighi e tutte le sue manovre avevano avuto successo, e poiché era riuscito a fare a pezzi l'unità dei partiti liberale e nazional-contadino, credeva di potersi permettere tutto. Ed è probabilmente morto convinto di non essersi ingannato.

Nel 1937-1938, il suo unico timore era stato l'eventualità di una rivolta provocata dal Movimento legionario e sostenuta dall'Esercito. Ma aveva avuto cura di assicurarsi la fedeltà dell'Esercito, allontanando tutti gli ufficiali che non accettavano di essere suoi strumenti, e di rafforzare la *Siguranță* generale e la Gendarmeria. D'altra parte, sapeva che Corneliu Codreanu non avrebbe scatenato una rivolta in un momento critico, quando avrebbe rischiato di provocare l'intervento delle truppe sovietiche. (Ora, ci trovavamo in piena guerra civile spagnola, un anno prima del patto tedesco-sovietico). Infine, sapeva che «le masse» non avrebbero reagito se il terrore si fosse dispiegato gradualmente. Il successo quasi totale della dittatura di Carol è dovuto in primo luogo alla tattica adottata da Armand Călinescu, tattica che sarà quella dei partiti comunisti dell'Europa centrale e orientale dopo il 1945. All'inizio, niente di spettacolare, ma solo piccole, continue vessazioni. Poi, la sospensione della Costituzione, arresti di massa, inasprimento dei mezzi di repressione e alcuni processi sensazionali, ma senza condanne a morte. Infine, quando il Movimento legionario era disorientato, se non addirittura paralizzato, con quasi tutti i suoi capi nelle

prigioni o nei campi di concentramento, il colpo finale cioè la sua decapitazione.

Non so come la Storia giudicherà Corneliu Codreanu. Il fatto è che, quattro mesi dopo il fenomenale successo elettorale del Movimento legionario, il suo capo era condannato a dieci anni di carcere e, dopo altri cinque mesi, era assassinato. Questi avvenimenti riconfermarono la mia idea che la nostra generazione non aveva destino politico. È probabile che Corneliu Codreanu non mi avrebbe contraddetto. Per lui, infatti, il Movimento legionario non costituiva un fenomeno politico ma era di essenza etica e religiosa. Aveva ripetuto, tante volte, che non gli interessava la conquista del potere ma la creazione di un «uomo nuovo». Sapeva da molto tempo che il re preparava la sua rovina e, se avesse voluto, avrebbe potuto salvarsi rifugiandosi in Italia o in Germania. Ma Codreanu credeva nella necessità del sacrificio, riteneva che ogni nuova persecuzione non avrebbe potuto far altro che purificare e rafforzare il Movimento legionario; credeva anche nel suo destino personale e nella protezione dell'Arcangelo Michele.

Nel 1937-1938, la morte era il tema più popolare tra i legionari. Quella di Moța e Marin[2] ne costituiva il modello esemplare. Le parole di Moța—«la più potente dinamite è la tua propria cenere»—erano diventate parola evangelica. Una buona parte dell'attività «legionaria» era costituita da messe, suffragi, grandi digiuni, preghiere. E la più tragica ironia di quella primavera del 1938 fu che l'annientamento dell'unico movimento politico romeno che *prendeva sul serio* il

cristianesimo e la Chiesa sia incominciato sotto il governo presieduto dal Patriarca Miron. Non so cosa abbia pensato Codreanu quando capì che sarebbe stato assassinato qualche ora più tardi. Non mi riferisco alla sua fede, ma al suo destino politico. Perché era *lui* che aveva assicurato ad Armand Călinescu, attraverso tante circolari, che i legionari non avrebbero reagito neppure quando sarebbero stati appesi per i piedi e torturati. Era *lui* che aveva dato degli ordini rigorosi di non-violenza, di rinuncia persino alla resistenza passiva e che aveva disciolto il suo partito «Totul pentru Țară» (Tutto per la Patria)[3]. La tattica di Călinescu era riuscita: tutti i legionari si erano lasciati prendere, si trovavano adesso in gabbia e attendevano come dei topi di essere bruciati vivi. Probabilmente, Codreanu e tanti altri legionari sono morti convinti che il loro sacrificio avrebbe affrettato la vittoria del Movimento. Ma mi chiedo se alcuni di loro non abbiano visto nella loro morte imminente non soltanto un sacrificio ma la conseguenza fatale di un catastrofico errore di tattica politica. So soltanto che Mihail Polihroniade, che era uno dei rarissimi capi preoccupati della vittoria politica e non della redenzione delle anime, ha detto una volta a sua moglie, nella prigione di Ramnicu Sărat, dopo l'esecuzione di Codreanu:

«Ecco dove ci hanno portato le messe e i suffragi!...».

Meno di un anno dopo, sarebbe stato giustiziato anche lui che non aveva neppure la consolazione delle messe e dei suffragi. Ma non è morto meno sereno degli altri, quelli credenti. Ha chiesto una sigaretta, l'ha accesa e si è avvicinato sorridendo al muro dove l' attendevano

le mitragliatrici.

***

Nell’estate del 1938, essere legionario o «simpatizzante» legionario implicava il rischio di perdere tutto: l’impiego, la libertà e, forse, alla fine, la vita. È facile comprendere perché, per me che non credevo nel destino politico della nostra generazione (e neppure nella stella di Codreanu), una dichiarazione di dissociazione dal Movimento legionario sembrasse non solo inaccettabile, ma decisamente assurda. Giudicavo inconcepibile dissociarmi dalla mia generazione in piena repressione quando si ricercavano e si perseguitavano degli innocenti[4]. Cosicché, avendo rifiutato di firmare la dichiarazione, dopo circa sei settimane di detenzione alla *Siguranţă* generale, fui mandato nel campo di concentramento di Miercurea Ciuc. Avevo terminato nel frattempo *Magic; Metallurgy and Alchemy* e avevo incominciato a tradurre *The Fighting Angel.* Ho utilizzato molti dei miei ricordi della *Siguranţa* generale e del campo di Miercurea Ciuc in *La foresta proibita* e me ne dispiace perché ho potuto dare così l’impressione che Ştefan Viziru fosse il mio *alter ego*, il che non è vero. Ma gli avvenimenti del 1938, come pure gli anni trascorsi a Londra e a Lisbona durante la guerra mi fornivano, in certo qual modo «già bello e pronto», un ricco materiale epico—e mi sono lasciato tentare. A partire da un certo momento, invece di continuare a inventare la vita di Viziru, l’ho costruita utilizzando le mie proprie esperienze. Tengo a precisare questo fatto

per spiegare la mancanza d'entusiasmo con il quale scrivo ciò che mi è capitato durante l'estate e l'autunno del 1938: ho l'impressione di averlo già raccontato una volta.

H campo si trovava in una ex scuola di agronomia, a una decina di chilometri da Miercurea Ciuc. Era un edificio di tre piani costruito all'inizio del secolo; le camere erano spaziose e in ciascuna di esse dormivano da cinque a dieci detenuti. Il cortile, lungo un centinaio di metri e largo trenta, era circondato da una rete con filo spinato e custodito da gendarmi armati di fucile mitragliatore. Agli angoli, erano collocate delle torrette di legno con le mitragliatrici in posizione di tiro puntate sul cortile. Qui passeggiavamo, chiacchieravamo e, il mattino presto, facevamo ginnastica guidati da un istruttore. Da qui si estendeva la pianura fino alle montagne di Odorhei che contemplavamo malinconicamente profilarsi violacee all'orizzonte. Una sola strada proveniva dalla direzione di Miercurea Ciuc, ma raramente si vedeva passare qualche macchina. Quando ne arrivava una, e superava il primo cordone di gendarmi, a cinquecento metri circa, tutto il campo cominciava a fremere. Era una «visita»: la madre o la moglie di uno dei detenuti. Anche se l'incontro avveniva alla presenza del comandante del campo, un maggiore della gendarmeria, alcune notizie dall'esterno riuscivano a passare. Altrimenti, le uniche novità erano portate dai detenuti appena arrivati. Naturalmente, erano proibiti i giornali, ma si trovavano alcuni libri, che circolavano passando avidamente di mano in mano. Mi era stato dato il permesso di portare con me *The Fighting Angel* e alcuni

altri volumi, tra i quali *The Complete Works of Shelley* che donai a Nae Ionescu alcuni mesi più tardi, quando fu trasferito all'Ospedale militare di Brașov. Ero stato anche autorizzato a portare con me della carta da scrivere. Nei confronti dei campi di concentramento che sarebbero venuti in seguito, la vita a Miercurea Ciuc nell'estate del 1938 era abbastanza sopportabile. Eravamo isolati dalle nostre famiglie e dal resto del mondo, ma eravamo lasciati liberi di passeggiare, di discutere tra noi, di leggere e il cibo non era peggiore di quello di un qualsiasi reggimento. È vero, talvolta c'erano dei vermi nella pasta e il formaggio era acido, ma ci venivano dati in abbondanza zuppa, patate bollite e cavolo in salamoia. Tuttavia, nel 1938, eravamo i precursori di una situazione che si sarebbe aggravata e si sarebbe generalizzata più tardi, in Romania come in altri paesi. Forse è per questo che ci sentivamo tanto «perseguitati»: ciò che ci capitava era qualcosa di *nuovo*, era un'innovazione diabolica nei costumi politici romeni, pur così corrotti. Del resto, nessuno sapeva che cosa sarebbe successo il giorno dopo. Una dittatura non si può mantenere a lungo se conserva una certa umanità. (L'avevo appreso in India). Quelle mitragliatrici non erano puntate contro di noi solo simbolicamente.

Per il momento, ero felice di essere sfuggito alle quattro pareti della Questura e alla lampadina accesa in permanenza, di poter passeggiare nel cortile e, soprattutto, di poter discutere con Nae Ionescu. Mi ero fatto portare una brandina nella sua camera, che condivideva con Nelu Manzatti, con un prete giovane e pieno di spirito e con un medico, giovane anche lui,

ammalato di cuore, che sapeva di essere condannato e che forse proprio per questo era sempre allegro, spiritoso, inesauribile negli aneddoti e nelle facezie. Il programma era semplice: sveglia alle sd, appello nel cortile alle sette, il tè per colazione alle sette e mezzo, il pranzo a mezzogiorno, alle sette di sera la cena, seguita da un nuovo appello, poi dalla preghiera collettiva alle nove. Un'unica eccezione: il venerdì, giorno di magro, quando, tranne i malati di petto, mangiavamo solo alla sera. Nel resto del tempo, ciascuno faceva ciò che voleva. Quando arrivai al campo, erano già stati organizzati diversi corsi; Nae Ionescu aveva fatto alcune lezioni di metafisica, e io fui pregato di improvvisare un corso di Storia delle religioni e di parlare su Gandhi e sul movimento nazionalista indiano.

Tra i detenuti si trovavano persone di tutte le categorie sociali: professori e assistenti universitari, medici, preti, maestri di scuola, operai, contadini. La maggioranza era formata da intellettuali. La sera, la preghiera collettiva si concludeva con un impressionante «Dio è con noi!...», cantato da trecento voci. All'ultimo piano si trovava una stanza riservata alla «preghiera continua». Senza interruzione, giorno e notte, un detenuto pregava o leggeva la Bibbia per un'ora intera, e si interrompeva solo quando entrava nella stanza colui che doveva sostituirlo. Le ore più dure per la veglia e la preghiera erano, naturalmente, fra le tre e le cinque del mattino e tuttavia molti chiedevano di essere iscritti sulla lista proprio per quelle ore. Raramente, nella storia del cristianesimo moderno, i digiuni, le preghiere e la fede cieca nell'onnipotenza di Dio furono ripagati con più

sangue. Più tardi, quando la tragedia fu consumata, una delle cose che mi affascinava maggiormente era di scoprire la medesima fede incrollabile nei pochi sopravvissuti ai massacri. Erano sufficienti alcune constatazioni di questo genere per comprendere che il Movimento legionario aveva una struttura e una vocazione di setta mistica e non di movimento politico. Era del resto ciò che mi ripeteva Puiu Garcineanu nel corso delle nostre lunghe conversazioni, quando sosteneva che lo scopo supremo del Movimento legionario non era neppure la redenzione individuale attraverso un eventuale martirio ma «la resurrezione della nazione» conquistata grazie a un «accumulo di torture e di sacrifici sanguinosi». L'unica smentita rilevante del noto luogo comune sulla non religiosità del popolo romeno (il solo popolo cristiano senza neppure un santo, ci veniva ricordato continuamente) è venuta dal comportamento di alcune migliaia di Romeni, nel 1938-1939, nelle prigioni e nei campi di concentramento, perseguitati o liberi. Tanto più grave è la responsabilità di quei capi legionari che hanno annullato «l'accumulo di torture e di sacrifici sanguinosi» attraverso gli odiosi assassinii del 30 novembre 1940, quando, tra i molti altri, furono uccisi N. Iorga e V. Madgearu. Ma anche questa tragedia fa parte del destino del popolo romeno, popolo sfortunato al quale non è stato neppure concesso di conservare incontaminato il più recente dei suoi innumerevoli sacrifici.

***

Nae Ionescu era sempre lo stesso: sereno, ottimista, brillante, come era in cattedra o nel suo ufficio di «Cuvântul». La maggior parte dei detenuti si era lasciata andare: barba lunga e vestiti laceri. Nae Ionescu, al contrario, si radeva ogni giorno, portava sempre una camicia pulita con il suo leggendario «farfallino» e si cambiava d'abito tutte le volte che poteva (gli erano stati concessi tre abiti, un panciotto e alcuni maglioni). Dichiarava che, fino a quando gli fosse stato permesso, si sarebbe vestito e si sarebbe comportato nel campo come faceva un tempo a Palazzo Reale, per strada o all'Università.

Non ricordo di averlo visto una sola volta triste, abbattuto o scoraggiato. Talvolta, quando restavamo soli o in un piccolo gruppo, ci parlava dei libri che aveva deciso di scrivere: un *Commento alle Epistole di san Paolo* e *La caduta nel Cosmo*, quest'ultimo composto da una serie di lettere, per la gran parte indirizzate a C.D. il suo ultimo grande amore di quegli anni. Nae Ionescu considerava san Paolo il più importante pensatore cristiano—non perché avesse avuto più genio filosofico ad esempio, di sant'Agostino, Origene o san Tommaso, ma perché aveva mostrato in che senso si potesse pensare filosoficamente, in modo creativo, dopo l'Incarnazione. Non so quanto sia riuscito a scrivere del *Commento alle Epistole di san Paolo*, ma esaminai e discussi il piano di questo libro nell'inverno del 1940, assieme ad alcuni dei suoi ex allievi (Mircea Vulcănescu, Dinu Noica e qualche altro), durante i nostri incontri settimanali nella sua casa di Băneasa. Quanto ai testi che

dovevano formare *La caduta nel Cosmo,* e che aveva scritto nel 1938-1939, essi esistevano ancora durante la guerra.

Nina venne a trovarmi all'inizio di settembre ma, essendo presente il maggiore della gendarmeria, comandante del campo, non riuscì a dirmi molto. Mi portò, tuttavia, notizie della mia famiglia e dei nostri amici, caffè, sigarette e vestiti più spessi per l'autunno. Per quanto riguardava la mia situazione, capii che era «stazionaria». Armand Călinescu aveva ripetuto al generale Condeescu che nessuno sarebbe uscito dal campo senza aver firmato la dichiarazione di dissociazione dal Movimento legionario.

Avevo finito di tradurre *The Fighting Angel* quando cominciò ad ossessionarmi il soggetto di un romanzo. Trascorsi alcuni giorni agitati alla ricerca di un posto tranquillo, spostandomi da una sala all'altra, tentando invano di scrivere. Scovai finalmente, all'ultimo piano, una stanzetta non occupata, nella quale aveva dormito fino a poco tempo prima uno dei detenuti, gravemente ammalato di tubercolosi, che era stato trasportato all'Ospedale militare di Miercurea Ciuc. Mi procurai un tavolino e cominciai a scrivere quella notte stessa, alla luce fumante di una lampada a gas. A poco a poco, il campo sprofondava nel silenzio; si sentivano solo le sentinelle di pattuglia al di là del ferro spinato e, di ora in ora, i passi di coloro che andavano a pregare. Verso mezzanotte, mi facevo un caffè e poi continuavo a scrivere fino alle due o alle tre del mattino. Ben presto, però, cominciò a far freddo e, poiché la stanza non era riscaldata, mi infilavo due o tre maglioni e in più mi

mettevo il cappotto di Nae Ionescu sulle spalle.

Avevo cominciato a scrivere alla metà di settembre. Pian piano mi accorsi che era giunto l'autunno: il bosco, dietro il campo, aveva preso i colori della ruggine e i monti Odorhei si scorgevano a malapena, annegati nella nebbia. Poi, cominciarono le piogge; da principio così timide e rare che mi chiedevo se piovesse veramente o se fosse soltanto il mormorio delle foglie secche scosse dal vento. Ma, poco dopo, cominciò a cadere la pioggia continua e sottile d'autunno che sentivo ticchettare dolcemente sul tetto, come se cercasse di dirmi che si avvicinava la fine di un anno, di un ciclo, forse di una vita, e che dovevo affrettarmi, concludere il romanzo finché c'era tempo...

Nina riuscì a ottenere di nuovo il permesso di venirmi a trovare. Mi portò anche questa volta caffè e sigarette, e altri abiti ancor più spessi per l'inverno. Poiché a Bucarest si era venuti a sapere che molti detenuti si erano ammalati di tubercolosi, mi portò anche delle medicine, precisando che il generale Condeescu, N.I. Herescu e gli altri amici scrittori mi «supplicavano di aver cura di me», di non stancarmi, per «poter resistere il più a lungo possibile». Non osai evidentemente dirle che scrivevo di notte nella camera di un malato di tubercolosi, le cui gravi e ripetute emottisi avevano costretto il maggiore a farlo ricoverare d'urgenza in ospedale.

Nae Ionescu mi chiedeva talvolta:

«Come va?».

Gli rispondevo che sognavo un «romanzo d'amore» che non somigliasse a nulla di ciò che avevo scritto fino a

quel momento; un amore che era, e che sarebbe dovuto restare, «perfetto», se non fosse intervenuto un elemento mistico, e cioè il desiderio di prolungarlo indefinitamente nel tempo biologico rendendolo «fecondo». Il soggetto era apparentemente semplice: due uomini si incontrano casualmente a una partita di caccia e si raccontano reciprocamente, nel corso della stessa notte, il loro «grande amore». È il più giovane, Mavrodin, un romanziere, che comincia la confessione, probabilmente perché il suo compagno gli aveva domandato cosa stesse scrivendo e lui aveva risposto che lavorava a *Nuntă in cer* (Nozze in cielo)[5], libro nel quale voleva chiedere perdono a Ileana, che aveva amato e amava ancora, e che era scomparsa senza lasciar traccia un anno prima. Parlavo al Professore di ciò che avrei voluto fare, ma senza riassumergli il romanzo, perché mi sembrava che ogni tipo di riassunto l'avrebbe tradito annullando proprio ciò che costituiva l'essenza del mio racconto. Era, naturalmente, una storia d'amore, vissuta, a distanza di otto anni, da due uomini, ma la tragedia che, per due volte, aveva messo fine a questo «amore perfetto» non era stata provocata da incidenti che rientravano nel mondo profano. Di fatto, nessuno dei due uomini—che, all'inizio, non sospettavano di parlare della stessa donna—capiva perché era stato abbandonato. Così per molto tempo non poterono credere che Ileana li avesse abbandonati veramente e per sempre. Sebbene fossero tanto diversi l'uno dall'altro, nessuno dei due aveva dubitato della «perfezione» del proprio amore; la dimensione mistica, nuziale che Ileana attendeva come un compimento finale, era restata

loro inaccessibile, anche se per dei motivi distinti.

«Ma perché l’ha intitolato *Nozze in cielo*?», mi chiese una volta Nae Ionescu.

Non seppi, allora, rispondergli a tono. Perché *Nozze in cielo* esprime l’ambiguità di tutta la situazione, avrei dovuto dirgli. Chiedendo perdono a Ileana, il romanziere tentava, a questo titolo, di giustificare il suo comportamento: assumendo il suo destino di «creatore» sul piano dello spirito, lo scrittore sperava che le «nozze» sognate da Ileana si sarebbero tuttavia celebrate *da qualche parte*, in un mondo trascendente, in Cielo, *in aeternum.* Ma se fosse venuta a conoscenza di quel titolo, la giovane donna lo avrebbe compreso altrimenti; lei aveva vissuto dall’inizio *le nozze in cielo;* per lei *questo* era stato «l’amore perfetto»: un’infinita beatitudine, un *raptus*, un’unione totale alla quale nulla mancava in sé, alla quale nulla si poteva aggiungere. Tuttavia per Ileana tali *nozze in cielo* non erano se non la condizione indispensabile di un compimento ulteriore, che riguardava solo lei. Non si trattava, come Mavrodin aveva potuto credere a torto, di un istinto specificamente femminile, quello della maternità, perché allora non si capirebbe per quale motivo aveva abbandonato suo marito dopo che questi le aveva chiesto di avere un figlio. (Anche lei desiderava avere un figlio. «Ma non così, a caso», gli aveva detto un giorno. Sentiva che il loro amore «perfetto» era minacciato da tutte le parti e sapeva che un bambino era l’ultima possibilità di salvarlo). Non la «maternità» in quanto tale era qui implicata, bensì il desiderio—di natura mistica—di *incarnare* le *nozze in cielo,* integrandole nella sfera della

vita, in un certo senso santificando di nuovo la vita... Ma nessuno dei due uomini poteva indovinarlo: Ileana non aveva mai parlato loro di questo «elemento mistico». Del resto non avrebbe saputo farlo, perché ignorava che si trattasse di un «elemento mistico». Per lei era semplicemente il suo modo d'essere, lo stesso di tutte le donne, ma che solo in rari casi viene assunto totalmente e definitivamente.

In un certo senso, cercavo di cogliere in questo romanzo «l'eterno femminino», come poteva essere intuito da un Romeno capace in qualche modo di comprendere il senso sacramentale dell'esistenza. Con l'eccezione di Ștefania di *Viață noua* (Vita nuova), che non ero riuscito a descrivere, fino ad allora i personaggi femminili dei miei romanzi erano presentati sotto due dimensioni; erano ridotti alla «psicologia» e all'«avvenimento», non rivelavano la loro dimensione profonda, il loro proprio modo di essere. Al contrario, mi appassionava la «dimensione profonda» della mascolinità; per questo, forse, molti dei miei personaggi maschili sembravano «demoniaci», di un egocentrismo esasperante e sterile, pronti a spingere la loro sete di «libertà» e di «autenticità» fino alla crudeltà e all'irresponsabilità. Credevo, allora, che la banalità della condizione maschile non potesse essere superata se non *assolutizzando* certe tendenze proprie dell'uomo (in primo luogo il bisogno di libertà) o per mezzo di un'esperienza paradossale (ad esempio, il tentativo di Pavel Anicet di amare due donne allo stesso tempo, in modo altrettanto sincero e totale)[6].

***

In ottobre cominciò a fare abbastanza freddo e, poiché la cameretta dove scrivevo non era riscaldata, riuscivo a lavorare a fatica e solo per alcune ore al giorno. Verso mezzanotte dovevo ritornare nel dormitorio, dove la stufa era accesa, per riscaldarmi. Ben presto cominciai a tossire: una tosse secca e continua che finì per inquietare tutti i miei compagni di camera. Uno dei medici mi auscultò e chiese al comandante di mandarmi all'Ospedale militare di Miercurea Ciuc per una radiografia, soprattutto perché aveva scoperto una febbre sospetta (l'avevo, probabilmente, da molto tempo, ma non le avevo dato troppa importanza). Il maggiore dovette telefonare a Bucarest per ottenere l'autorizzazione necessaria. Come era prevedibile, la richiesta pervenne subito ad Armand Càlinescu che diede disposizioni affinché fossi mandato all'ospedale. Poco dopo, il generale Condeescu apprese a sua volta la notizia e insistette presso Càlinescu, chiedendogli che fossi ricoverato in un sanatorio. Non so come riuscì a convincerlo, probabilmente grazie alla serie di emottisi che avevo avuto nel corso dell'ultima settimana. Ero, in ogni caso, un privilegiato, e il comandante se ne rese rapidamente conto: tra le decine di malati di tubercolosi presenti nel campo, io ero il solo sul quale «Bucarest» chiedeva di «essere tenuta al corrente». Gli altri erano trasferiti all'Ospedale militare di Miercurea Ciuc soltanto quando le emottisi diventavano preoccupanti—ma in seguito nessuno chiedeva di «essere tenuto al corrente...».

In quelle ultime settimane scrissi la seconda parte di *Nozze in cielo*. Sapevo che il manoscritto, come anche quello della traduzione del romanzo di Pearl Buck, *The Fighting Angel* avrebbe dovuto essere consegnato al comandante per la censura, ma speravo che mi sarebbe stato restituito il più presto possibile. Non sapevo invece che cosa avrei fatto del *Diario* che avevo scritto, da quando ero arrivato al campo, su della carta igienica, per poterlo nascondere più facilmente. (Avevo sperato persino di farlo scivolare un giorno nella mano di Nina, ma rinunciai al tentativo quando venni a sapere che saremmo stati perquisiti prima di essere condotti nel «parlatorio» e che il comandante sarebbe stato sempre presente). Alla fine decisi di schiacciarlo per ridurne il volume al minimo e di legarlo direttamente sulla pelle, sotto la camicia. Pensavo che degli agenti speciali sarebbero venuti da Miercurea Ciuc o forse da Bucarest per accompagnarmi al sanatorio e che, in quel caso, il comandante si sarebbe accontentato, probabilmente, di una perquisizione sommaria.

Avvenne proprio come me l'ero immaginato. Il 25 ottobre arrivarono un capitano e un sottufficiale della gendarmeria per accompagnarmi fino a Brașov in un'auto della *Siguranță*. Il giorno prima, il comandante mi aveva preannunciato la partenza e mi aveva chiesto i miei pochi libri e i manoscritti. Con mia grande sorpresa e mia grande gioia, me li restituì al momento di salire in macchina. Era una giornata tetra e nebbiosa. Tutti i detenuti erano usciti nel cortile per vedermi passare tra le sentinelle e il ferro spinato, e lasciare il campo. Dispiaceva loro che partissi ma, poiché ritenevano che

fossi abbastanza seriamente malato, erano contenti sapendo che sarei stato curato in un sanatorio.

Avrei rivisto solo pochissimi di tutti quelli che si erano riuniti nel cortile per salutarmi. Qualche tempo dopo, una parte di loro sarebbe stata trasferita al campo di Vaslui. E dieci mesi più tardi, i due terzi circa sarebbero stati giustiziati senza processo a Miercurea Ciuc e a Vaslui. Malato di cuore, Nae Ionescu fu ricoverato nell'Ospedale militare di Brașov poco dopo la mia partenza; lo avrei rivisto solo dopo quasi tredici mesi.

… Non osavo rallegrarmi quando vidi il campo sparire nella foschia in lontananza. Il sottufficiale si era seduto a fianco dell'autista e io, sul sedile posteriore, tacevo accanto al capitano dei gendarmi. A Brașov, salimmo sul treno in un compartimento riservato e scendemmo a Predeal. Qui ci aspettava un'altra macchina che ci condusse al Sanatorio di Moroeni. Arrivammo sul far della notte, dopo circa un'ora di strada attraverso il bosco. Il sanatorio brillava in lontananza, come se fosse un palazzo scintillante di luci. Non riuscivo a credere ai miei occhi quando scoprii che potevo disporre di una grande camera, con bagno, terrazza e un'entrata nella quale doveva dormire—e sorvegliarmi—un sottufficiale della gendarmeria di Sinaia. Era l'ultima camera al quarto piano, alla fine dell'ala destra, scelta apposta per impedire un eventuale tentativo di evasione. Dalla finestra vedevo solo il bosco e, molto in alto, ma mi pareva vicino, il massiccio di Piatra Craiului, come non l'avevo mai visto, bianco di neve.

***

L'indomani mattina, cominciarono le analisi e le radiografie. Solo dopo alcuni giorni i medici chiarirono il problema, e allora mi resi conto di quanto ero stato fortunato. Scoprirono che le emottisi non erano di origine polmonare, ma erano dovute a una vena della gola, che i miei accessi di tosse facevano scoppiare di tanto in tanto. Con tutto ciò, continuavo ad avere la febbre e i medici auscultando coglievano quei rumori sospetti che avevano indotto in errore i loro colleghi del campo di Miercurea Ciuc. Un'altra serie di radiografie ne identificarono la causa: soffrivo di una infiammazione della pleura, che stava per provocarmi una pleurite; inoltre, se fossi rimasto un mese di più al campo, sarei stato certamente contagiato dalla tubercolosi, così come capitò a molti detenuti. Avevo lasciato il campo appena in tempo. I medici mi assicurarono che mi sarei completamente ristabilito dopo due mesi di sanatorio; a condizione di rispettare il programma, cioè di passare almeno quattro o cinque ore al giorno steso su una *chaise longue*[7] sulla terrazza, di nutrirmi in abbondanza e di non fumare più.

Per quanto mi fu possibile, mi attenni al programma. Non potevo però rinunciare alle mie ore di lavoro, la notte. Dovevo correggere e mettere a punto i due manoscritti. Volevo ad ogni costo pubblicare *Nozze in cielo* prima di Natale. Da una parte, avevo bisogno di soldi e, dall'altra, volevo rassicurare i miei amici e i miei lettori, mostrando loro che tutto quello che mi era successo in quell'anno non aveva paralizzato la mia

creatività letteraria. Oltre a questo lavoro, dovevo trascrivere il mio *Diario.* I foglietti sottili e grigiastri, scritti a matita con i caratteri più piccoli possibile, erano diventati quasi illeggibili, soprattutto dopo che avevo cercato di ridurre il volume piegandoli e poi schiacciandoli sotto il tacco di una scarpa. Non osavo accingermi a decifrare e a trascrivere queste mie annotazioni se non durante la notte, dopo che mi ero convinto che il mio guardiano, il sottufficiale della gendarmeria, si fosse addormentato. Bruciavo i foglietti di carta igienica a mano a mano che li ricopiavo, e nascondevo le pagine trascritte fra quelle del romanzo. Questa fatica mi prese quasi due settimane. Poco tempo dopo, Nina venne a trovarmi e le consegnai i manoscritti, suggerendole di tentare di far pubblicare il romanzo dalle Edizioni «Cugetarea». Con mia grande sorpresa e grande gioia, Georgescu-Delafras accettò *Nozze in cielo* e mi fece sapere che l' avrebbe fatto uscire prima di Natale.

Un giorno, circa tre settimane dopo il mio ricovero al sanatorio, il sottufficiale mi disse che aveva ricevuto l'ordine di ritornare al suo posto a Sinaia. Non riuscivo a crederci: ero libero! Telefonai a Nina per comunicarle la bella notizia, e poi andai a passeggiare intorno al sanatorio. Erano trascorsi solo sei o sette mesi da quando non avevo più potuto passeggiare tranquillamente, ma mi sembrava un'eternità. Allora soltanto *sentii* quanto è miracoloso quest'atto, apparentemente così semplice, di *vivere,* di essere vivo. Mi dicevo che non avrei più dimenticato che potevo essere felice per il semplice fatto che ero libero di uscire di casa e di passeggiare per strada, che nessuna tristezza avrebbe potuto resistere

a questa beatitudine. Ma, evidentemente, l'euforia della libertà ritrovata non durò troppo a lungo. Alcune settimane più tardi ripresi le mie abitudini di vita degli ultimi anni; con la sola differenza che da quel momento non avrei più potuto dimenticare quanto sia precaria la libertà e, in fin dei conti, la vita. E talvolta, quando ero oppresso da tante preoccupazioni, mi era sufficiente ricordare la camera della *Siguranță*, il cortile del campo di concentramento o il gendarme che dormiva accanto a me per ritrovare la serenità e la gioia di vivere.

Nina arrivò il giorno dopo e il direttore del sanatorio le permise di restare con me. Mi portò, fra le tante lettere e i messaggi di amici e colleghi della Società degli scrittori romeni e dell'Università anche una lettera particolarmente emozionante firmata da molti dei miei studenti, nella quale mi assicuravano che «si allineavano» davanti al mio letto respirando con difficoltà («praticando il *pränäyäma*», dicevano) e meditando in modo concentrato (*ekagrata*, sostenevano, cioè «concentrato in un sol punto»), si allineavano tutti di fronte al mio letto dunque, e mi salutavano. Evidentemente, non sapevano allora che, in un certo senso, stavano prendendo congedo da me, che salutavano tutti assieme il loro professore per l'ultima volta. Alcuni di loro, pochissimi del resto, li avrei rivisti ma individualmente. La loro «classe» o «promozione» che si era andata costituendo negli ultimi anni non mi sarebbe più stata accessibile.

Ero stato professore solo per cinque anni e tuttavia, molto tempo dopo, scoprivo continuamente, con emozione ed orgoglio, quanto radicato fosse rimasto il

ricordo dei miei corsi. Molti anni più tardi, nel 1956-1957, l'etnologo italiano Ernesto De Martino, dopo alcuni mesi trascorsi in Romania per compiere ricerche sul folclore, mi disse di aver ritrovato dappertutto l'eco delle mie lezioni e dei miei seminari degli anni 1933-1938, e si congratulò con me per aver lasciato *un seme*[8] che le avversità non erano riuscite a distruggere. Fui impressionato in modo particolare da questo episodio: un «ricercatore» romeno, che lavorava con lui all'Istituto del Folclore, gli chiese se mi avesse mai incontrato.

«Sì», gli rispose De Martino, «l'ho incontrato proprio quest'anno, a Roma».

Lo sconosciuto ricercatore lo fissò a lungo con lo sguardo, poi scoppiò in lacrime. Ma E. De Martino non ricordava più il suo nome.

[1] *Metallurgy, Magic and Alchemy,* in «Zalmoxis. Revue des études religieuses», I, 1938, pp. 85-129. (*ndc*)

[2] Ion Moţa e Vasile Marin, che facevano parte di un gruppo di sette noti legionari volontari nella guerra di Spagna a fianco delle truppe franchiste, caddero in combattimento sul fronte di Madrid, a Majadahonda, il 13 gennaio 1937. *(ndc)*

[3] Questo partito si chiamò successivamente «Legione dell'Arcangelo Michele» (1927), «Guardia di Ferro» (1930), «Tutto per la Patria» (1935), e «Movimento legionario» (1940). *(A.P.)*

[4] Ricordo subito che, nei tre mesi del governo di

coalizione del generale Antonescu e di Moria Sima (settembre-dicembre 1940), i terroristi legionari commisero innumerevoli e odiosi crimini.

[5] *Nuntă in cer,* Editura Cugetarea, Bucureşti 1938 (trad. it. *Nozze in cielo,* Jaca Book, Milano 1983). *(ndc)*

[6] Sebbene *Nuntă în cer* abbia avuto un grande successo di critica e di vendite, non credo che molti lettori vi abbiano visto altro che un «romanzo d'amore» (dò che, indubbiamente, è). Nella misura in cui Ileana incarnava un «eterno femminino» *romeno*, questo era destinato a restare inafferrabile o, più esattamente, irriconoscibile sotto il mite ardore e la saggia serenità che caratterizzano tutte le modalità romene di essere al mondo.

[7] In francese nel testo. (*ndc*)

[8] In italiano nel testo, *(ndc)*

XVII

HO TRENTATRÉ ANNI UNA SETTIMANA PRIMA DELLA MORTE DI NAE IONESCU

Rimasi al sanatorio fino al 25 novembre 1938, sebbene i medici mi avessero detto all'inizio che avrei dovuto passarvi almeno due mesi. Ma, dopo la partenza del sottufficiale della gendarmeria, non ero più un «detenuto» a spese dello Stato e quindi dovevo pagare io il sanatorio. Nonostante che il presidente e il segretario della Società degli scrittori romeni, il generale Condeescu e il professor N.I. Herescu, mi avessero assicurato che la Società avrebbe contribuito con una sovvenzione (un «soccorso malattia»), la somma era troppo elevata per i miei redditi; per il momento non potevo contare che sull'anticipo promesso dalla casa editrice «Cugetarea».

Ritrovai con emozione, ma anche con malinconia, il mio appartamento di strada Palade. Il tavolo da lavoro era sovraccarico delle centinaia di lettere arrivate durante la mia assenza e delle ultime bozze della rivista «Zalmoxis», che attendevano dal mese di agosto il «si stampi». A lato, sul palchetto, si erano accatastati decine e decine di pacchi di libri, per la maggior parte

provenienti dall'estero. Alcuni sarebbero rimasti a lungo non aperti perché, malgrado la mia sete di «leggere in tutta libertà», secondo il mio piacere, molto e di tutto, sapevo che avrei dovuto concentrarmi esclusivamente sui lavori iniziati (in primo luogo, *La Mandragore)* e limitare le mie letture a quei libri sui quali potevo scrivere recensioni o articoli.

Ritrovai, d'altra parte con gioia, la sera stessa del mio ritorno, la famiglia e gli amici. Mio padre, come mai fino ad allora, non potè nascondere la sua emozione. Erano circolate così tante voci sulla mia malattia («tubercolosi bilaterale avanzata») che, probabilmente, aveva perso ogni speranza di rivedermi vivo. Mia madre» al contrario, era sempre la stessa: serena, fiduciosa (convinta che la verità finisce sempre per essere riconosciuta e la giustizia per trionfare, presto o tardi), piena di speranza. Quanto a Corina e a Ticu, probabimente per non tradirsi, esclamavano in continuazione che non mi avevano mai visto così robusto, che «scoppiavo di salute». Ero andato a trovarli assieme a Nina. Gli avvenimenti degli ultimi mesi avevano avuto almeno questo risultato positivo: Nina faceva adesso parte della famiglia.

Gli amici, sia quelli «di destra» sia quelli «di sinistra», si dimostrarono devoti e sinceri come li avevo lasciati; e poiché conoscevano la nostra situazione economica si facevano invitare sempre a pranzo e arrivavano ogni volta carichi di leccornie. Sapevano che da aprile non avevo più ricevuto il mio stipendio dall'Università e che, da quando ero stato arrestato, Nina era vissuta con i soldi che loro stessi le avevano prestato, con gli anticipi che le aveva dato A. Rosetti per *La Mandragore* e con il

«soccorso malattia» ricevuto dalla Società degli scrittori romeni. Ma se il rimborso dei prestiti poteva essere rimandato, diversa era la situazione con la tipografia del *Monitor oficial* che aspettava da molto tempo i sessantamila lei restanti (somma considerevole, e non soltanto per i miei mezzi) necessari per stampare il primo volume di «Zalmoxis».

Per fortuna, Alexandru Rosetti, che avevo visto l'indomani stesso del mio arrivo, mi assicurò che avrei potuto riprendere la collaborazione alla «Revista Fundaţiilor Regale» e mi anticipò una somma notevole. Poco tempo dopo, il generale Condeescu trovò il mezzo di coprire il debito con la tipografia, e così «Zalmoxis. Revue des études religieuses», tomo I, uscì qualche mese più tardi. Prima di Natale venne lanciato *Nozze in cielo*, che esaurì la prima edizione, di quattromila copie, abbastanza rapidamente. Q romanzo fu «ben accolto dalla critica e dai lettori», come si diceva allora, ma, sebbene sia stato ristampato due volte, non raggiunse la popolarità della quale avevano goduto *Maitreyi* e *Huliganii.*

Tuttavia, in quell'inverno del 1938-1939, cominciai a rendermi conto che, per quanti articoli pubblicassi nei periodici settimanali e in «Revista Fundaţiilor Regale» e per quanto potessi incassare dalla riedizione dei miei vecchi romanzi, non sarei riuscito egualmente ad assicurare quel minimo di guadagno che ci avrebbe permesso di vivere decentemente. È vero che il padrone di casa non insisteva per il pagamento dell'affitto degli ultimi trimestri, ma questo debito doveva essere saldato un giorno o l'altro. Da una lettera di Ananda

Coomaraswamy avevo capito che, a causa dei numerosi studiosi fuggiti dalla Germania nazista, non si trovavano quasi più cattedre disponibili nelle Università americane. Sapevo anche che i posti alle Fondazioni Reali erano da molto tempo occupati. Per la diffusione del primo volume di «Zalmoxis» avevo già speso molte migliaia di lei; degli abbonamenti all'estero si occupava il mio editore parigino e il numero degli abbonati in Romania era insignificante.

Dovetti far ricorso a numerosi e svariati espedienti: prestiti a breve termine, traduzioni non firmate, verifica di testi mal tradotti, correzioni di bozze. Dato che gli anticipi ricevuti per *La Mandragore* avevano ampiamente coperto i diritti d'autore, Alexandru Rosetti mi suggerì di raccogliere in un volume gli studi e le recensioni pubblicati in «Revista Fundaţiilor Regale» e, alla firma del contratto, potei incassare una somma consistente. Consegnai alla casa editrice il manoscritto del volume, intitolato *Insula lui Euthanasius* (L'isola di Euthanasius) nell'inverno del 1939-1940 ma, a causa di cambiamenti che intervennero poco dopo nella direzione delle Fondazioni Reali, potè uscire soltanto nel 1943, tre anni dopo la mia partenza dalla Romania[1].

***

Nella primavera del 1939, il generale Condeescu scomparve improvvisamente per una sincope cardiaca. Perdevo il più importante «protettore», al quale, nonostante la differenza d'età, mi ero molto attaccato negli ultimi anni. Gli scrittori e gli uomini di cultura

perdevano un sostegno ineguagliabile. Grazie a lui, la Società degli scrittori romeni disponeva ora di fondi e poteva aiutare tanti scrittori, giovani e vecchi, poveri o malati; era lui che aveva introdotto alle Fondazioni Reali Mihail Sebastian, Păstorel Teodoreanu e molti altri scrittori e critici. Il generale Condeescu conosceva bene la precarietà del mestiere di scrittore in Romania e non dimenticava mai le sue promesse. Sua moglie mi disse che, l'ultimo giorno, tra due crisi cardiache, le aveva ripetuto più volte che mi aveva promesso una sovvenzione per la stampa del secondo volume di «Zalmoxis», ma che non era ancora riuscito a farmela pervenire.

Il giorno seguente, al rito funebre celebrato nella sua stanza, davanti al letto sul quale riposava, assistettero il re Carol, Elena Lupescu e Armand Călinescu, che vidi così per la prima volta. Tra i suoi amici scrittori erano presenti N.I. Herescu, A. Rosetti, M. Sebastian e me. *Nessuno,* neppure la signora Condeescu, sapeva che sarebbe venuto il re Carol, accompagnato dalla Lupescu e dal primo ministro.

Poco tempo dopo, all'Assemblea generale della Società degli scrittori fu eletto presidente il professor Herescu. Il posto di segretario diventava così vacante ed Herescu mi convinse ad accettarlo. Faceva anche questo parte del piano elaborato con il generale Condeescu al fine di reintegrarmi nella «normalità», cioè di eliminare il marchio di ex «detenuto». La funzione di segretario non era retribuita ma non mi richiedeva molto lavoro. Dovevo solo passare, di sera, tre o quattro volte alla settimana, alla sede della Società, dove restavo meno

di un'ora. La mia unica responsabilità decisionale consisteva nel distribuire i testi, generalmente traduzioni di dialoghi di film stranieri che dovevano essere corretti dal punto di vista grammaticale e stilistico. Le case di distribuzione pagavano milleseicento lei per ogni testo corretto. La Società degli scrittori retribuiva il correttore con la metà della somma e ne versava l'altra metà al fondo di «aiuto urgente».

Non ho mai rimpianto quelle ore passate nell'ufficio della Società, dove, oltre al tesoriere, ritrovavo sempre alcuni dei vecchi membri—Corneliu Moldovanu in testa—accanto a giovani poeti e prosatori, più o meno dotati di talento ma altrettanto poveri, venuti a vedere se potevano ottenere «un film» (la correzione di quelle poche pagine dattiloscritte durava al massimo mezz'ora; quasi tutti la facevano sul posto o in un caffè dei dintorni). Ascoltavo ogni genere di ricordi dai vecchi e venivo a sapere gli innumerevoli pettegolezzi, intrighi e gelosie dai giovani. (E soltanto sentendoli parlare dei loro bisogni, capii che non avevo il diritto di lamentarmi della mia povertà). Fu la mia unica esperienza di «caffè letterario»; anche se, naturalmente, fu un'esperienza approssimativa, perché, senza dubbio, i giovani non osavano dire davanti a me tutto ciò che avrebbero detto al caffè.

Dovevo distribuire «i film» in modo tale da non favorire nessuno in particolare. A volte, quando non potevo più assegnare una correzione a un giovane scrittore che ne aveva già ricevute due o tre in quel mese e che mi confessava di aver bisogno di soldi per poter mangiare quella sera, prendevo da parte il tesoriere e lo

convincevo ad anticipare la somma dal fondo degli «aiuti urgenti». (Mi accadeva talvolta di venire a sapere che il giovane non mi aveva detto la verità e che, di fatto, aveva bisogno di soldi non per la cena ma per far bisboccia con gli amici in un'osteria famosa e a buon mercato. Ma, naturalmente, ce l'aspettavamo e non ce la prendevamo troppo).

***

Quell'estate facemmo un'escursione sui Carpazi e più precisamente sul massiccio dei Bucegi, soltanto noi tre: Nina, Giza e io. Non so perché non partimmo con un gruppo di amici, come avevamo fatto tante volte fino ad allora; forse perché Nina voleva ad ogni costo che ci fermassimo un giorno o due al Sanatorio di Moroeni per farmi visitare dai medici che mi avevano curato durante l'autunno. Non pensavo allora che salivo per l'ultima volta sui monti Bucegi, dei quali mi ero innamorato fin dall'adolescenza e dei quali mi ero così sovente ricordato nell'Himalaya, contemplando il tramonto dalla finestra del mio albergo di Darjeeling, passeggiando sulle rive rocciose del Gange, a Rishikesh, o risalendo la giungla verso Lakshmanjula.

Ritrovai con un senso di malinconia il Sanatorio di Moroeni. Mi rallegrai almeno dei risultati delle analisi mediche: l'infiammazione della pleura era quasi guarita e, salvo imprevisti, non rischiava di provocare una pleurite. Mi veniva permesso perfino di fumare e di bere caffè, cose delle quali avevo tanto bisogno. Ritornammo dopo una settimana, bruciati dal sole, ma, almeno per

quanto mi riguarda, senza l'euforia con la quale scendevo un tempo dai Bucegi. Sentivo, come tutti intorno a me, che il ciclo iniziato nel 1918 stava per finire, forse da un giorno all'altro. Dopo gli accordi di Monaco e lo smembramento a tappe della Cecoslovacchia, nessuno più dubitava dell'imminenza della Seconda Guerra mondiale.

Per coloro che ritenevano come me che, in questo secolo almeno, i piccoli paesi non potevano creare da soli la propria storia, il problema principale era il seguente: come avremmo potuto sopravvivere, etnicamente e spiritualmente, nel cataclisma storico che si stava preparando? Per quel che mi riguarda, riponevo tutte le mie speranze nell'abilità con la quale il popolo romeno era riuscito a resistere, nel passato, al «terrore della storia». Ma questa volta si trattava non soltanto della sopravvivenza delle tradizioni religiose e spirituali del popolo, bensì anche della salvaguardia della cultura che era stata creata, negli ultimi due o tre secoli dalle *élites*, cioè da un pugno di pensatori, di eruditi, di poeti e di visionari. Pensavo allora ai «metodi di camuffamento», più precisamente di «occultamento», che avrebbero potuto essere messi in atto dalle *élites* nel caso in cui fossimo condannati ad attraversare di nuovo, forse per qualche secolo, le tenebre del Medioevo romeno. Non ero pessimista, ma non mi facevo troppe illusioni. Ero convinto da molto tempo che, nella *Storia*, il popolo romeno non aveva fortuna. La «Storia» non gli aveva concesso che vent'anni di unità nazionale e di autonomia politica: 1918-1938. In questo intervallo di tempo molte cose buone erano state realizzate in Romania, ma le sole

creazioni che ero sicuro che sarebbero sopravvissute a un cataclisma erano quelle spirituali. Esse sole potevano assicurare la nostra identità etnica e la nostra continuità culturale con il passato. La storia del popolo ebraico presenta un mirabile modello di questo tipo di sopravvivenza attraverso la cultura. In effetti, dopo la distruzione del Tempio e di Gerusalemme, gli Ebrei erano minacciati di sparizione come unità etnica e culturale, ma sopravvissero grazie alla *scuola elementare* fondata da Yohanan ben Zakkai a Ibna, che salvaguardò i valori fondamentali dell'Ebraismo.

***

Ripresi, con accanimento, la stesura de *La Mandragore* ma non riuscii a scriverne che due altri capitoli. Il 1° settembre 1939, le truppe tedesche cominciarono ad avanzare in Polonia, conquistando in alcune settimane la metà del Paese, mentre l'altra metà venne occupata dalle divisioni sovietiche. Seguì poi «la drôle de guerre»[2] che ingannò molti ingenui. Per quanto mi riguarda, mi sforzai di mettere a punto una parte di ciò che avevo pensato e preparato negli ultimi anni. Quell'autunno raccolsi in *Fragmentarium* una serie di articoli e di annotazioni recenti[5]. Nel 1938-1939, scrissi anche alcuni saggi sull'idea di *coincidentia oppositorum* nella Storia delle religioni, commentando in modo particolare i miti e il simbolismo dell'androgino e la dialettica dell'integrazione dei contrari nella struttura di certe divinità. Questi testi, usciti su diverse riviste, furono completati e poi raccolti

nel volume *Mitul Reintegrarii*, pubblicato nel 1942[4]. Alcuni esempi e alcune conclusioni li avrei utilizzati in seguito in *Traité d'histoire des religions*[5] e negli studi che formano *Méphistophélès et l'Androgine*[6].

Nello stesso periodo diedi alle stampe il secondo volume di «Zalmoxis», con il famoso studio di A. Coomaraswamy, *Janua Coeli*[7], e un mio articolo sul simbolismo acquatico, ripreso in *Images et symboles*[8]. Alla fine dell'autunno del 1939, scrissi il mio primo testo teatrale, *Iphigenia*, che poco dopo presentai al comitato di lettura del Teatro Nazionale che lo accettò. Ma non riuscii a vederlo rappresentato. Fu messo in scena all'inizio del 1941 e, nonostante il *cast* eccezionale, non ebbe successo. Mi si disse che non avevo «forza drammatica», il che probabilmente è vero. Se *Iphigenia*[9] ha qualche merito, si deve cercarlo altrove.

Nell'inverno del 1940 ebbi la gioia inattesa di rivedere Nae Ionescu. Era stato dimesso dall'Ospedale militare di Brașov e venne a trovarmi in strada Palade. Non aveva riottenuto la cattedra ma gli era stato permesso di ricevere, ogni settimana, nella sua villa di Băneasa[10], un gruppo di giovani filosofi e discepoli: Mircea Vulcănescu, Mihail Sebastian, Ioan Gherea, Constantin Noica e altri. È inutile evocare l'interesse, la varietà e la passione delle discussioni. Per la prima volta, sentivo in Nae Ionescu la decisione—direi anzi l'impazienza—di scrivere la sua *Metafisica* che aveva presentato in tanti corsi[11]. Non ricordo che, durante i nostri incontri, si sia mai parlato di «politica», neppure della misteriosa immobilità militare sul fronte occidentale.

In quell'inverno del 1939-1940 ebbi la tentazione di scrivere—e lo feci a un ritmo vertiginoso—una novella fantastica, *Secretul doctorului Honigberger* (Il segreto del dottor Honigberger). Volevo utilizzare certi fatti reali (l'esistenza storica di Honigberger, le mie esperienze personali a Rishikesh), camuffandoli in un racconto fantastico, in modo tale che solo un lettore attento avrebbe potuto distinguere la verità dalla fantasia. La novella uscì in «Revista Fundaţiilor Regale», e il direttore della casa editrice Alcalay mi suggerì di scriverne un'altra dello stesso genere, per poi pubblicarle in un volume. Così scrissi *Nopţi la Serampore* (Notti a Serampore)[12], dove il camuffamento poteva essere rapidamente scoperto da chiunque conoscesse il Bengala: in effetti, non c'è nessuna foresta nei dintorni di Serampore…

All'inizio di marzo, venimmo a sapere, costernati, che Nae Ionescu aveva avuto un nuovo attacco cardiaco. I nostri incontri settimanali furono interrotti. Circolavano voci di ogni genere: che era fuori pericolo, che era in punto di morte, che sarebbe stato avvelenato nel ristorante dove aveva cenato l'ultima volta con gli amici. Poi, il 15 marzo, squillò il telefono e Nina mi disse:

«Il Professore è morto!».

***

È a lui, a Nae Ionescu, che pensavo continuamente in quell'autunno del 1940, quando seguivo, come potevo, gli avvenimenti della Romania attraverso i giornali, la radio, i dispacci telegrafici ricevuti alla Legazione. Mi chiedevo

come lui avrebbe giudicato l'abdicazione di re Carol e lo Stato «nazional-legionario» proclamato dal generale Antonescu e da Horia Sima, il vicepresidente del Consiglio dei ministri. Se fosse stato ancora in vita, gli sarebbe stato affidato, probabilmente, un posto importante. Ma per quanto tempo?...

A metà di settembre del 1940, ci trasferimmo, assieme a Danielopol e a Vardala, a Oxford, in una modesta pensione, *Oxoniensis.* Poco dopo l'abdicazione del re, il ministro V.V. Tilea fu richiamato a Bucarest, ma rifiutò di ritornare in Romania e si stabilì con la famiglia in un villaggio nei dintorni di Oxford. Il consigliere Radu Florescu diventò così il nostro incaricato d'affari. Mi recavo a Londra circa due volte alla settimana, per incontrare dei colleghi o dei giornalisti stranieri e conoscere le notizie eventualmente arrivate alla Legazione (non sempre attraverso i dispacci telegrafici cifrati). Nel resto del tempo leggevo, prendevo appunti ed elaboravo il piano di una vasta sintesi di morfologia e di Storia delle religioni, sintesi di cui avevo avuto la folgorante rivelazione durante un allarme, in un rifugio antiaereo. Ritornerò su questi *Prolegomeni a una storia comparata delle religioni (Trattato di storia delle religioni*). Annoto, per il momento, l'idea fondamentale: le ierofanie, cioè la manifestazione del sacro nelle realtà cosmiche (oggetti o processi che appartengono al mondo profano), hanno una struttura paradossale, perché *mostrano* e *camuffano* allo stesso tempo la sacralità. Seguendo questa dialettica delle ierofanie fino alle sue ultime conseguenze (il sacro rivelato e nel contempo occultato nel Cosmo, in un essere umano—esempio

supremo: l’Incarnazione—, in una «Storia santa»), si potrebbe identificare un nuovo camuffamento nelle pratiche, nelle istituzioni e nelle creazioni «culturali» moderne. Evidentemente, si sapeva che le funzioni biologiche importanti (l’alimentazione, la sessualità, la fertilità), le arti (la danza, la musica, la poesia, le arti plastiche), i lavori e i mestieri (la caccia, l’agricoltura, le costruzioni di ogni genere, ecc.), le tecniche e le scienze (la metallurgia, la medicina, l’astronomia, la matematica, la chimica) avevano avuto all’origine una funzione e un valore magico-religioso. Ma io volevo mostrare che, anche sotto le sue forme radicalmente desacralizzate, la cultura occidentale camuffava dei significati magico-religiosi che i nostri contemporanei (con l’eccezione di alcuni poeti ed artisti) non sospettavano…

***

Ma «il terrore della Storia» si faceva sentire senza posa. Con orrore apprendemmo la notizia dell’assassinio di N. Iorga e di V. Madgearu e di quello di un gruppo di detenuti, in attesa di inchiesta, nella prigione di Văcăreşti. Commettendo questi crimini nella notte del 29 novembre 1940, le squadre di legionari credevano di vendicare Codreanu. In realtà, annullavano il senso religioso, «sacrificale», delle esecuzioni dei legionari sotto Carol e compromettevano irrimediabilmente la Guardia di Ferro, considerata da quel momento come un movimento terrorista e filonazista. L’uccisione di Nicolae Iorga, grande storico e geniale profeta culturale, macchierà per molto tempo ancora il nome di

Romeno.

Per la prima volta, mi rallegrai che Nae Ionescu non fosse più in vita. La morte precoce gli aveva evitato questo penoso spettacolo: l'uccisione di così tanti uomini (anche se alcuni di loro non erano senza colpa) prima di essere giudicati e condannati. Quanto a Iorga, egli era stato—ed era rimasto—il grande maestro di Nae Ionescu. Per quanti errori avesse commesso, Iorga non poteva essere colpito. Come diceva Nae Ionescu:

«Quando Nicolae Iorga sbaglia, è come un pope ubriaco con il santo calice in mano. Se lo si colpisce, si rovescia il calice e si profana la santa comunione».

Rivivemmo questo periodo di terrore nel gennaio del 1941, quando scoppiò la ribellione legionaria, azione difficile da capire perché Horia Sima era vicepresidente del governo Antonescu accanto ad altri ministri legionari. Le informazioni che ricevevamo erano, certamente, sommarie e molte di esse inesatte. Venimmo a sapere tuttavia degli eccessi e dei crimini dei legionari (si citavano dei casi di *pogrom*, in particolare quello di Ia-și). Poco dopo che Pesercito, rimasto fedele al generale Antonescu, ebbe soffocato la rivolta, apprendemmo che truppe tedesche erano penetrate massicciamente in Romania, con il compito di addestrare certe divisioni romene di *élite* (in effetti, l'infiltrazione era iniziata alcuni mesi prima). Molti membri della Legazione si chiedevano per quanto tempo ancora il governo britannico avrebbe mantenuto le relazioni diplomatiche con la Romania.

Dopo Natale, traslocammo, sempre con Danielopol e Vardala, in un appartamento spazioso che prendemmo

in affitto da una nostra amica, la signora Sassoon. Per difendermi dalla disperazione, mi immersi nel lavoro. Faceva piuttosto freddo nel mio ufficio, poiché bisognava risparmiare sul carbone e sull'elettricità; cominciai, tuttavia, la stesura di un capitolo dei *Prolegomeni.* Ma, sebbene fosse migliorata la nostra alimentazione dopo il trasferimento presso la signora Sassoon, mi sentivo indebolito come all' *Oxoniensis.* I medici che consultai mi raccomandarono dei ricostituenti (calcio e fosforo) e del riposo. D'altra parte, mi rendevo conto di essere diventato quasi inutile; la mia attività si limitava ai rapporti «culturali» (rassegne e bibliografie sull'Europa centrale) che presentavo sporadicamente all'incaricato d'affari. Cosicché ricevetti con gioia il telegramma che mi annunciava che ero stato nominato segretario culturale a Lisbona. Radu Florescu informò il Foreign Office del mio trasferimento e fece prenotare due posti sull'aereo che continuava ad assicurare il collegamento Inghilterra-Portogallo. Affidai la mia biblioteca alla signora Sassoon (ma, quando la rividi a Parigi nel 1946, venni a sapere che la maggior parte dei libri erano andati perduti nel corso dei vari traslochi) e cominciai a preparare la mia partenza. Ma, evidentemente, il Foreign Office non aveva nessun motivo per affrettarsi. Molto probabilmente la rottura delle relazioni diplomatiche era già decisa, e contavano di evacuarci con gli altri membri della Legazione che desideravano rientrare in Romania.

La mia intenzione era di passare una settimana o due a Bucarest, prima di sistemarci a Lisbona, non solo per rivedere i famigliali e gli amici, dei quali non sapevamo più nulla, ma anche perché volevo ottenere un'udienza

dal generale Antonescu. V.V. Tilea mi aveva incaricato di comunicargli certe cose. Da parte mia, desideravo dirgli ciò che segue: a) il governo romeno crede che l'Inghilterra perderà la guerra e agisce di conseguenza, ma più passa il tempo e più la sconfitta dell'Inghilterra sembra improbabile; b) tuttavia, anche nell'ipotesi che l'Inghilterra perderà la guerra, la Romania non potrà fare a meno di lei (nel 1918, dopo la sconfitta della Germania, Berlino era la sede diplomatica più importante dopo Parigi e Londra); di conseguenza, il modo con cui l'Inghilterra veniva dileggiata sulla stampa e a Radio Bucarest era non solo ridicolo ma anche pericoloso per il prestigio politico della Romania. Volevo anche far sapere al generale Antonescu che Londra era stata salvata dagli *home-guards*[13], cioè da dei civili. L'organizzazione della popolazione civile costituisce la sola possibilità di resistere a bombardamenti massicci.

All'inizio di febbraio, il Foreign Office avvertì Radu Florescu che avremmo avuto dei posti sull'aereo del 10 dello stesso mese. Il 7 terminammo i preparativi per la partenza e il 9 lasciammo Oxford nell'automobile di Florescu. Pranzammo al Savoy assieme a tutti i miei colleghi della Legazione, che ci accompagnarono poi alla stazione. Alle tre, prendemmo il treno per Bristol.

Ricopio qui alcuni frammenti e ne riassumo altri dal *Diario* che ho tenuto a Lisbona:

«Badavo con molta attenzione alla valigia diplomatica, anche se mi era stato detto che non conteneva nulla di importante. Non parlammo quasi durante tutto il tragitto. Eravamo tutti e due emozionati e cercavamo di nascondercelo l'un l'altro.

Non sapevamo se saremmo scampati al bombardamento, perché Bristol era stata violentemente attaccata nelle ultime settimane, né se saremmo usciti sani e salvi dall'aereo. Arrivammo di notte, durante un allarme. La stazione era quasi interamente distrutta. Nessun facchino, nessun taxi. Piovigginava. Uscimmo a stento dalla stazione. Sistemammo le valigie su un carretto, vi mettemmo sopra i mazzi di fiori che avevamo ricevuto e cominciammo ad aspettare. Dopo un quarto d'ora, vedendo che non suonava l'*all clear*[14] e che nessun taxi si avvicinava, lasciai Nina vicino ai bagagli e me ne andai nell'oscurità. Si udivano a intervalli le batterie antiaeree, ma ci ero abituato. Alla fine trovai un taxi; l'autista esitava a farmi salire, ma gli promisi dieci scellini in più. Arrivammo all'albergo alle dieci di sera. Il ristorante aveva chiuso. Ottenemmo soltanto due panini e del tè. Non mi accorsi che quell'albergo dove ci era stata riservata una camera era il solo a non essere stato distrutto dai bombardamenti (in realtà, si era salvata solo un'ala dell'edificio). Entrai nella stanza da bagno, sul corridoio, ma, appena aprii il rubinetto, cominciarono a cadere delle bombe nelle vicinanze. Dormimmo quasi vestiti. Dovevamo alzarci alle sei del mattino, perché l'autobus veniva a prenderci alle sette».

«Partimmo che era ancora buio. Di fronte a me si era seduto un ufficiale con lo sguardo stanco, che fumava una sigaretta dietro l'altra (era quello che mi avrebbe perquisito). Appena partiti, cominciammo a renderci conto dei disastri provocati dai bombardamenti. Passavamo tra le rovine. Qua e là, una casa ancora in piedi, ma si vedeva il cielo attraverso le finestre. Sinistra

visione, che mi perseguiterà per molto tempo ancora. Arrivammo all'aeroporto verso le otto. A parte noi due, c'erano una giovane inglese segretaria alla Legazione britannica di Madrid, un giovane straniero e l'equipaggio. Venimmo lasciati per ultimi. Ci fecero aspettare in una sala, con un riservista al nostro fianco, vestito in maniera così bizzarra, con un'uniforme troppo lunga, che mi chiesi se non fosse un agente del *Secret Service* che conosceva il romeno e che era stato messo lì per ascoltare la nostra conversazione. Fui chiamato da solo. Presi con me la valigia diplomatica».

Quando gli mostrai il passaporto di servizio, il funzionario che si trovava accanto al capitano, seduto a un tavolo, mi fece notare che gli addetti culturali non figuravano sulla lista ufficiale del corpo diplomatico accreditato. Non potevo, dunque, beneficiare dei privilegi diplomatici. Mi chiese il portafoglio, ma non vi trovò niente di compromettente. Il capitano uscì dalla stanza e lasciò il posto a degli agenti specializzati che procedettero con efficienza alla perquisizione corporale. Quando rimasi nudo, provai una sensazione di avvilimento ed ebbi un moto di sorda rivolta, ma riuscii a dominarmi e credo che gli agenti non si siano accorti di nulla. Erano concentrati sul loro compito. Perquisivano con così tanta minuzia e destrezza che, se avessi fatto un segno con un ago su una stringa o se avessi macchiato la cravatta di punti impercettibili, sono sicuro che sarei stato arrestato come spia. Non poteva sfuggir loro nulla. Staccarono i tacchi delle scarpe, esaminarono i bottoni, le cuciture, la fodera dei miei vestiti; in una parola, tutto. Nina mi dirà sull'aereo di essere stata sottoposta

alla stessa integrale perquisizione corporale. Allo stesso tempo, in un'altra stanza si procedeva all'esame dei nostri effetti personali; tubetti di dentrificio, cipria, rossetto per le labbra e il resto erano trafitti con degli aghi, scollati, ecc. Solo all'aeroporto di Sintra constatammo che i nostri bagagli erano stati aperti e disfatti, un capo di biancheria dopo l'altro, e poi schiacciati con l'aiuto dei piedi, con un certo nervosismo, dato che la perquisizione era durata quasi tre ore e non era stato trovato assolutamente nulla di compromettente. Nella fretta con la quale erano stati richiusi i bagagli (l'aereo aveva due ore e mezza di ritardo) avevano rotto la cintura lampo di un sacco e storto le chiavi delle valigie.

Il capitano ricomparve e mi disse che, non facendo parte del corpo diplomatico accreditato a Londra, non potevo prendere con me la valigia diplomatica. Rifiutai allora di partire. Ma lui mi fece notare che l'aereo non sarebbe decollato senza di me e che in tal caso avrei dovuto firmare un verbale, con il quale mi obbligavo a pagare—io personalmente o la Legazione—la somma di mille sterline. Chiesi di telefonare a Londra. Impossibile. Mi venne dato il permesso di spedire un telegramma. Per quanto riguarda la valigia diplomatica mi fu consegnata una ricevuta, che ho conservato; è piuttosto divertente. Su un foglio di carta, con l'intestazione del British Air Mail, si dichiara di aver ricevuto da me una valigia sigillata.

«Incontrai Nina in lacrime. Corremmo verso l'aereo. Il capitano ci raggiunse, molto affabile. Ci augurò buon viaggio in francese e mi tese la mano. Lì, davanti a tutti,

mi presi la soddisfazione di non stringergliela. Fu la mia sola vendetta».

Il volo durò quasi nove ore perché Paereo svoltò dapprima in profondità verso l'Atlantico e poi si diresse verso la costa portoghese all'altezza della città di Viana do Castelo. Mi ossessionava di nuovo l'enigma della «morte collettiva», enigma che sembrava questa volta ridursi a un *malentendu*[15] (evidentemente, di natura politica). Ero il primo Romeno a lasciare l'Inghilterra, fortezza assediata. Coloro che dovevano sapere, non potevano ignorare i miei legami con Nae Ionescu, considerato da molti come il più intelligente (e dunque il più pericoloso) germanofilo. Se gli «specialisti» erano arrivati alla conclusione che il mio atteggiamento e tutta la mia attività filo-alleata facevano parte di un banale sistema di dissimulazione, il mio ritorno nella Romania occupata dalle truppe tedesche avrebbe implicato una serie di inconvenienti. Evidentemente, non conoscevo «segreti militari», ma avrei potuto dare informazioni sui risultati dei bombardamenti; avrei potuto, soprattutto, fare propaganda antinglese, parlando della penuria alimentare e di altre cose mancanti. Mi chiedevo perché proprio l'aereo sul quale viaggiavamo fosse quasi vuoto, quando ci era stato ripetuto più volte che non si trovavano posti liberi da settimane su nessun aereo con destinazione il Portogallo. Sarebbe stato sacrificato l'equipaggio, che era olandese, e la giovane segretaria della Legazione di Madrid... Il nostro aereo poteva essere abbattuto dall'aviazione da caccia tedesca. La stessa «morte collettiva», sebbene provocata da un altro *malentendu*[16]...

Arrivammo la sera a Sintra e, dopo aver telefonato alla Legazione, salimmo in un taxi. Non credevamo ai nostri occhi vedendo la profusione di luci di Lisbona. Alla Legazione ci aspettava l'incaricato d'affari Cămărășescu, il consigliere economico Jean Antohi e il console Bastos. Nei giornali della sera era uscita la notizia che la Gran Bretagna aveva rotto le relazioni diplomatiche con la Romania.

«Questo spiega tutto!», esclamò Cămărășescu. Poi telegrafò a Bucarest, al Ministero degli Esteri, per annunciare che mi era stata confiscata la valigia diplomatica e che eravamo stati sottoposti a perquisizione corporale.

La Legazione ci aveva riservato una camera all'albergo Suisse-Atlantico, dove restammo quasi tre mesi. Dopo le luci della città, il menù del ristorante dell'hotel costituì la seconda grande sorpresa: sedici piatti...

[1] *Insula lui Euthanasius*, Editura Fundaţiilor Regale, Bucureşti 1943. (ndc)

[2] In francese nel testo, *(ndc)*

[3] Molte delle osservazioni e delle interpretazioni relative al simbolismo magico-religioso si trovano in questo libretto *[Fragmentarium,* Editura Vremea, Bucureşti 1939. *(ndc)]*

[4] *Mitul Reintegrării*, Editura Vremea, Bucureşti 1942 (trad.tt. *Il mito della reintegrazione*, a cura di R. Scagno,

Jaca Book, Milano 1989. *(ndc)*

[5] *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Einaudi, Torino 1954. *(ndc)*

[6] *Méphistophélès et l'Androgine*, Gallimard, Paris 1962 (trad. it. *Mefistofele e l'Androgino,* Edizioni Mediterranee, Roma 1971). *(ndc)*

[7] A. Coomaraswamy, *Janua Coeli*, in «Zalmoxis. Revue des études religieuses», II, 1939, pp. 3-51. *(ndc)*

[8] *Images et symboles*, Gallimard, Paris 1952 (trad. it. *Immagini e simboli,* Jaca Book, Milano 1981. (*ndc)*

[9] Il testo teatrale in tre atti, *Iphigenia*, verrà pubblicato solo nel 1951 in Argentina, presso la Editura «Cartea Pribegiei», Valle Hermoso. *{ndc)*

[10] Quartiere residenziale alla periferia di Bucarest. *(A.P.)*

[11] Una pane di questi corsi uscirono postumi, editi a cura di Mircea Vulcănescu e Constantin Noica, ma non rappresentano la forma finale e sistematica del pensiero di Nae lonescu.

[12] *Secretul doctorului Honigberger*, Editura Socec, București 1940 (comprende anche la novella *Nopți Ut Serampore).* Trad. it.: *Il segreto del dottor Honigberger*, Jaca Book, Milano 1988; *Notti a Serampore*, Jaca Book, Milano 1985. *(ndc)*

[13] In inglese nel testo. (*ndc*)

[14] In inglese nel testo*, (ndc)*

[15] In francese nel testo. (*ndc*)

[16] In francese nel testo*, (ndc)*

XVIII

DA CAMÕES A SALAZAR

Lisbona mi conquistò fin dal primo giorno, così come mi conquistarono, a mano a mano che le conobbi, le province lusitane. Avevo cominciato ad apprendere il portoghese nell'ultimo anno passato a Calcutta; ma soltanto ora, nella primavera del 1941, mi misi a studiarlo metodicamente e con passione. Leggevo ogni giorno alcuni giornali, perché sostituivo l'addetto stampa, Aron Cotruș, che risiedeva a Madrid. Passavo le mattine alla Legazione, commentando «gli avvenimenti» con Cămărășescu e Antohi e cercando di rendermi utile (redigevo, ad esempio, dei brevi bollettini stampa e correggevo i rapporti di Cămărășescu).

Il resto del tempo, scoprivo dei quartieri ancora inesplorati oppure, nella nostra camera del Suisse-Atlantico e, in seguito, nella villa di Cascais, leggevo, con il dizionario accanto e fino a tardi dopo mezzanotte, i romanzi di Eça de Queirós (fortunatamente, subito dopo *O primo Basilio,* mi capitò tra le mani il meraviglioso *Os Maias),* le monografie storiche di Oliveira Martins e di Alfredo Pimenta, o la massiccia *Storia del Portogallo* di João Ameal. Ma il mio desiderio

segreto era di concentrarmi sulla vita e sull'opera di Camões. A poco a poco mi comperai tutte le edizioni annotate dei *Sonetti* e di Or *Lusíadas* e, una sera di primavera sul tardi, ebbi la fortuna di trovare, da un antiquario, la famosa monografia di Carolina de Vasconcellos, da tempo esaurita. Camões mi appassionava anche per un altro motivo: la sua biografia e la sua poesia erano legate a una regione dell'India che non avevo conosciuto, Goa e la costa del Malabar. Mi ero proposto di scrivere un libro su Camões e sulle Indie portoghesi. Mi sembrava interessante—e in qualche modo «simbolico»—che un Romeno che era vissuto e aveva studiato nel Bengala presentasse il più grande poeta lusitano, il quale, tre secoli prima, era vissuto sull'altra costa, quella occidentale, dell'India. Ma questo libro, come tanti altri, rimase allo stato di progetto.

Al museo Janelas Verdes, avevo scoperto, accanto alle numerose tele di Hieronymus Bosch, quel prodigioso pittore che fu Nuno Gonçalves. Soltanto nel museo della cittadina di Viseu, quando in quella stessa primavera del 1941 mi trovai improvvisamente di fronte ai quadri di Vasco Femandes, riprovai l'emozione che mi aveva ammutolito davanti al trittico di Nuno Gonçalves. Ritornavo sovente al Janelas Verdes, dove riempivo molte pagine di un taccuino, così come facevo anche nel corso delle mie passeggiate per la città. Come altre carte, anche questi appunti sono andati perduti. Ne ho ritrovati solo alcuni frammenti, che avevo trascritto su fogli separati[1].

***

Fin dalla prima settimana, i dispacci telegrafici ricevuti dal Ministero della Propaganda mi fecero capire che non mi sarei potuto recare a Bucarest e che, di conseguenza, non avrei potuto incontrare il generale Antonescu nell'udienza alla quale io e V.V. Tilea avevamo legato tante speranze. Avevo ricevuto il passaporto diplomatico e dovevo restare a Lisbona come addetto culturale e, provvisoriamente, come addetto stampa. L'incaricato d'affari, Cămărăşescu, sembrava lietissimo di questa nomina, perché non andava troppo d'accordo con Aron Cotruş. Credo, del resto, di essergli stato utile quando, all'inizio della primavera, l'ex re Carol ed Elena Lupescu fuggirono da Siviglia e si rifugiarono a Lisbona.

Come era prevedibile, il generale Antonescu telegrafò a Cămărăşescu per chiedergli di protestare direttamente presso Salazar. Il segretario generale del Ministero degli Esteri rispose affermando che il governo portoghese considerava Carol un rifugiato politico e, quindi, non poteva prendere nessun impegno. Il generale Antonescu trasmise allora a Carol un messaggio nel quale lo avvertiva di non tentare nessun tipo di azione politica, perché il suo primo gesto avrebbe messo in pericolo la stessa dinastia.

Cămărăşescu mi raccontò nei dettagli lo svolgimento dell'udienza presso Carol. In abito di gala, come gli aveva chiesto Urdăreanu, si presento esattamente all'ora fissata e fu introdotto in un salotto dall'ex ministro di Romania a Lisbona, Jean Pangal. Aspettò cinque minuti circa, poi comparve Urdăreanu che lo fece passare in un altro salotto. Infine, entrò in un terzo salotto dove, in piedi,

l'attendeva Carol (secondo le parole di Cămărăşescu, «invecchiato, stanco, senza *éclat*[2]»).

Carol gli chiese:

«Cosa desidera?».

Allora, Cămărăşescu gli lesse il messaggio del generale Antonescu.

«Dica al governo romeno che rispetterò gli impegni presi», gli rispose l'ex sovrano.

Cămărăşescu voleva accomiatarsi, ma Carol lo invitò a sedersi, e conversarono per circa un quarto d'ora (Cămărăşescu mi ripetè, molto impressionato, le parole di elogio dell'ex re su *Maitreyi* e su *Yoga*). Carol gli disse che sarebbe rimasto per qualche tempo in Portogallo, perché aveva l'intenzione di scrivere la storia della famiglia di Bragança, con la quale era imparentato.

Poi, all'improvviso, senza che nessuno sospettasse qualcosa—e, secondo la testimonianza di Pangal, senza pagargli lo stipendio di mille dollari al mese che gli aveva fissato—Carol ed Elena Lupescu s'imbarcarono su un transatlantico americano diretto in Sud America.

A metà di aprile, Nina si recò in Romania per cinque o sei settimane. Nel frattempo era arrivato il nuovo ministro, Iuraşcu, che accompagnai assieme alla signora Iuraşcu, in un lungo viaggio fino a Porto.

Il 28 aprile 1941, assistei da un balcone del Ministero delle Finanze a una massiccia manifestazione popolare in onore di Salazar, nella Praça do Comércio. Trascrivo alcune righe dal mio *Diario:* «Indossa degli abiti semplici, grigi, da pomeriggio, e sorride salutando con la mano, misurato, senza grandi gesti. Quando fece

la sua comparsa, dall'alto cominciarono a essere rovesciati cesti di petali di rose, gialli e rosacei (i colori della bandiera portoghese)».

«Poi lo osservai mentre parlava. Leggeva, con un certo calore, ma senza enfasi, sollevando di tanto in tanto gli occhi dal manoscritto per guardare la folla. E dopo aver terminato il suo discorso, mentre la folla lo acclamava impetuosamente, chinò il capo sorridendo».

Tre giorni più tardi, partecipai con tutta la Legazione alla cerimonia per la presentazione delle lettere di accreditamento da parte del ministro Iuraşcu. Era la prima volta che assistevo a una tale cerimonia ed era anche la prima volta che indossavo un frac. Dall'Hotel Aviz, dove abitava Iuraşcu, al Palazzo presidenziale, le nostre macchine furono scortate da agenti in motocicletta. Ero il solo a non avere decorazioni (con l'eccezione di Salazar, ben inteso, che accettava ogni tipo di decorazione, ma non ne portava nessuna). Il Presidente, il vecchio generale Cannona, ascoltava, appoggiandosi sulla sciabola, il testo letto da Iuraşcu, scuotendo in modo significativo la testa ogni volta che udiva la parola «latinità». Trascrivo dal *Diario:* «Accanto a lui, in frac, Salazar sembrava di una eccezionale modestia, come se fosse uno dei suoi segretari: ascoltava senza far notare la sua presenza. In quel momento vidi bene i suoi occhi. Non erano scintillanti, non ti penetravano intimidendoti—ma ti attraversavano senza ostilità».

***

Nina ritornò da Bucarest, nella seconda metà del mese di maggio, portando con sé Giza. Aveva visto qualche amico e anche Alexandru Marcu, Bădăuţă e altri funzionari del Ministero della Propaganda. Tutti, anche se per motivi diversi, insistevano su una sola cosa: dovevo restare a Lisbona. Ero il solo ad aver conosciuto l'Inghilterra assediata, sotto i bombardamenti; avevo contatti con alcuni scrittori e giornalisti e seguivo la stampa inglese. Dovevo, ad ogni costo, tenere il Ministero al corrente delle informazioni e dei commenti dei giornali britannici che giungevano regolarmente per via aerea a Lisbona. Ben presto, però, questo compito venne affidato a Gheorghe Munteanu, arrivato da Londra. Cosicché, all'inizio dell'estate, fui libero di concentrarmi esclusivamente sulla stampa e sulla cultura portoghese.

Un amico di Cămărăşescu, l'avvocato Costa Pinto, possedeva una piccola villa a Cascais, pittoresco villaggio di pescatori vicino a Estoril, la località di villeggiatura più lussuosa del litorale portoghese. L'affittammo in giugno per tutta l'estate. Ogni mattina, prendevo il treno e in mezz'ora arrivavo a Lisbona. Restavo di solito alla Legazione fino alla sera e anche fino a tarda notte, ma talvolta ritornavo a Cascais verso l'ora di pranzo. Alla fine di giugno, il caldo divenne più forte. Ritrovavo con gioia la frescura della casetta di Costa Pinto. Nella camera più spaziosa, le cui finestre davano sul giardino interno, si trovavano un semplice tavolo di legno e alcuni scaffali. Vi sistemai la mia biblioteca, costituita in gran parte di libri portoghesi e spagnoli[3].

Tutte le volte che potevo—nei pomeriggi liberi, la

domenica, di notte—mi chiudevo nel mio studio. Il 7 maggio avevo ricevuto da Londra—me l'aveva spedito Vardala attraverso il corriere diplomatico della Legazione svedese—il pacchetto con gli appunti e i manoscritti confiscato a Bristol. Con gioia ritrovai—oltre a *La Mandragore* e agli appunti per i *Prolegomeni alla storia delle religioni*—il «diario» del romanzo *Ștefania* (la prima parte di *Vita nuova),* che avevo iniziato nella pensione *Oxoniensis* il 5 novembre 1940 e avevo interrotto il 10 dicembre. Lessi le settantacinque pagine già scritte e—ciò che non mancò di sorprendermi in seguito—mi sembrarono buone. In quella stessa notte del 7 maggio 1941 ripresi il romanzo e, in una settimana, scrissi centoventi pagine. Ma, rileggendo a Cascais l'intero manoscritto, mi resi conto che era inutilizzabile. Fui dunque costretto a incominciare un'altra versione. Approfittavo della solitudine di Cascais e scrivevo ogni notte, con le inevitabili interruzioni provocate da incontri ed eventi che rievocherò qui di seguito. Dal «diario» del romanzo (che avevo avuto la giusta ispirazione di continuare) vengo a sapere che il 21 agosto ero arrivato a pagina duecentoimo. Ma, all'inizio di settembre, dopo aver dattiloscritto le prime settanta pagine, Nina sembrava delusa. Molti mesi dopo, il 20 maggio 1942, per riposarmi, interrompendo per alcune ore il lavoro spossante al quale mi ero sobbarcato (concludevo allora il libro su Salazar), rilessi la nuova versione del romanzo. Fui sopraffatto da un'immensa malinconia. Dovetti riconoscere che avevo fallito anche questa volta. Il romanzo mi sembrava monotono, senza nessun bagliore, pieno di inutili digressioni. Lo

abbandonai, sperando, tuttavia, di poterlo riscrivere più tardi. Ma da allora non ho più aperto il manoscritto. Così il ciclo *Vita nuova*—iniziato con *Intoarcerea din Rai* (Il ritorno dal Paradiso)[4] e continuato con *Huliganii* (Gli uligani)[5]—è rimasto non concluso.

Più tardi mi chiesi se a questo scacco penoso non abbia contribuito anche il fatto che, di pari passo con l'estendersi e l'aggravarsi della Seconda Guerra mondiale, il mondo di *Vita nuova* mi sembrava non solo desueto ma anche privo di interesse psicologico e sociale. In *Huliganii* avevo presentato assai abilmente—a mio parere—i comportamenti e l'«ideologia» di una gioventù che, con la sua violenta rottura dai valori morali della società contemporanea, anticipava *the angry young men*[6] degli anni Cinquanta. Ma la proporzione che immaginavo per *Vita nuova* (circa duemila pagine), il numero e la varietà dei personaggi mi obbligavano ad evocare, con comodo, un mondo degli anni Trenta che era già diventato «storico».

***

Il 22 giugno 1941 mi trovavo sulla spiaggia del Guincho quando Nina mi portò la notizia della nostra entrata in guerra contro la Russia sovietica. Quella sera annotai nel *Diario*: «Confesso che non mi aspettavo questa guerra nel 1941. Credevo che la cosiddetta collaborazione russo-tedesca sarebbe ancora durata. Ciò significa che i tedeschi hanno capito che non possono vincere la guerra quest'anno, ma si preparano a una

guerra di lunga durata. Secondo me, questo attacco è un segno di debolezza da parte della Germania...».

Mi recai immediatamente alla Legazione. Ma dai dispacci telegrafici ricevuti quella sera non venni a sapere troppe cose. Soltanto il 29 giugno uscirono i primi bollettini di guerra tedeschi; erano certamente impressionanti ma non lasciavano intravedere una vittoria lampo. Non ricorderò qui gli episodi dei primi mesi di guerra e neppure le emozioni, le speranze o i dubbi che provocavano. Quanto a me, non mi permettevo di essere ottimista. Conoscevo la forza e la determinazione dell'Inghilterra e, come molti altri, non potevo credere che, in un futuro più o meno prossimo, gli Stati Uniti non sarebbero intervenuti direttamente in guerra.

Evidentemente, non potevo più fare nulla. Passavo il mio tempo alla Legazione a leggere tutti i giornali e ad aspettare i dispacci telegrafici, oppure giravo per le redazioni, dove mi ero fatto numerosi amici, per spiegare «la posizione della Romania» e per cercare di sapere dai giornalisti anglofili le reazioni dell'opinione pubblica britannica. Talvolta, la notte, nel mio studio di Cascais, cercavo di ritrovare me stesso, scrivendo una pagina o due del romanzo. Ma questa difesa contro «la pressione degli avvenimenti» mi fu vietata nelle prime settimane di luglio, durante la visita di Pamfil Șeicaru.

Il governo Antonescu lo aveva inviato in missione ufficiale presso il maresciallo Pétain, il generale Franco e Salazar. Non l'avevo più visto da molti anni, ma ammiravo, da lontano, l'abilità con la quale era riuscito a rendersi utile, via via, con Carol e con il generale

Antonescu. Pensavo al destino di Nae Ionescu, di Armand Călinescu, di Nicolae Iorga; il trionfo di Pamfil Șeicaru, mi dicevo, aveva sicuramente un significato simbolico. Tuttavia, in questo momento così tragico, anche Șeicaru poteva servire al suo Paese. Il ministro Iurașcu aveva ottenuto per lui delle udienze da Salazar, dal Presidente della Repubblica Carmona, dall'Arcivescovo. Durante gli otto o nove giorni del suo soggiorno, l'accompagnai in tutte le redazioni, lo presentai ad Antonio Ferro, Ministro della Propaganda, a Eça de Queirós, che occupava un posto importante alla Direzione della Stampa, ai direttori dei giornali e a tutti i giornalisti con i quali avevo fatto amicizia. Insistei perché fosse pubblicato il maggior numero di comunicati e di informazioni sulla sua visita in Portogallo. Passavo quasi tutto il mio tempo con lui o a preparare i suoi appuntamenti. Lo accompagnai fino a Coimbra nell'auto di Iurașcu. Sorridevo talvolta pensando che mi trovavo accanto a lui ad Alcobaça, a Batalha, a Buçaco. Ma mi dicevo che eravamo in guerra, nella più terribile guerra di tutta la storia della Romania. Nell'attesa della «morte collettiva», che non riuscivo a dimenticare, facevo il mio dovere.

In quelle settimane decisi di concentrarmi sul libro su Salazar, e subito dopo la partenza di Șeicaru cominciai a rileggere il materiale documentario che avevo raccolto e a cercare altre fonti. (Di notte riuscivo, tuttavia, a continuare il romanzo…). Nei primi giorni di settembre, però, mi ammalai e l'influenza durò a lungo. Erano cominciate le piogge e la casetta di Cascais adesso era umida e fredda come una cantina. Così il 1° ottobre ci

trasferimmo a Lisbona, in un'appartamento spazioso e ben ammobiliato, in avenida Elias Garcia 147, al terzo piano.

***

In quei quattro anni circa passati in Portogallo, tenni un *Diario* abbastanza elaborato, soprattutto fra il 1942 e il 1945. Se un giorno sarà stampato integralmente, l'eventuale lettore vi troverà molti fatti e informazioni utili per comprendere quell'epoca[7]. Non cercherò di riassumerli qui. Mi accontenterò di ricordare soltanto gli avvenimenti che hanno svolto un ruolo nel percorso della mia vita e di indicare i cambiamenti, le revisioni e, in ultima istanza, il rinnovamento delle concezioni e delle speranze che avevo prima della mia partenza dalla Romania.

Quell'autunno del 1941 trascorse sotto il segno della guerra. Di tanto in tanto, cercavo tuttavia di evadere dal terrore della storia contemporanea. Ricordo, ad esempio, l'entusiasmo con il quale conobbi, all'inizio di ottobre, Reinaldo do Santos, direttore del Museo d'Arte Moderna. Mi aveva parlato di lui, a Madrid, Eugenio d'Ors. Quando gli avevo chiesto se poteva ancora esistere oggi un *uomo universale*[8] del genere di Leonardo da Vinci o di Leibniz, Eugenio d'Ors mi aveva citato il nome di do Santos: il miglior chirurgo del Portogallo, un emerito storico dell'arte e un innovatore nella critica delle idee estetiche. In quel primo incontro conversammo due ore, in particolare su Camões e sulle civiltà marittime. Ritornai a casa riconfortato ma anche malinconico; sapevo che il

giorno dopo dovevo ritornare «ai miei doveri...».

In novembre, il ministro Iuraşcu fu richiamato in Patria e sostituito con Victor Cădere, professore di Diritto all'Università di Cluj. Nelle ultime due settimane di novembre ebbero luogo molti «ricevimenti di commiato». Dovemmo organizzare anche noi, nel nostro appartamento di avenida Elias Garcia, una simile cerimonia; una nuova tappa della mia «iniziazione» nello scenario mitico-rituale del corpo diplomatico.

Da molti mesi mi concentravo quasi esclusivamente sul mio libro *Salazar și revoluția în Portugalia* (Salazar e la rivoluzione in Portogallo). Disponevo adesso di un materiale considerevole, al quale si aggiungevano molte informazioni inedite, raccolte presso giornalisti e storici, come Manuel Murias, Silva Dias, Correia Marquez. Il 19 novembre cominciai la stesura. Scrivevo ogni notte, fino alle tre o alle quattro del mattino, cosicché in un mese raggiunsi le sessanta pagine dattiloscritte. Talvolta, per riposarmi, scrivevo lunghi articoli per la rivista «Acção» (*Latina ginta; Camões e Eminescu,* ecc.). Gli argomenti discussi nel libro, come anche negli articoli, erano interessanti ma, con l'eccezione di alcuni saggi, non si integravano nel mio «progetto» letterario. Li scrivevo per promuovere i rapporti, culturali e al contempo politici, romeno-portoghesi.

La grande sorpresa del mese di dicembre fu l'attacco a Pearl Harbour e l'entrata in guerra degli Stati Uniti. Da quel momento, il Portogallo non fu più lo stesso. La gente era nervosa, diffidente; dopo i primi successi navali dei giapponesi, Lisbona sembrava in preda al panico. Iurașcu era partito e il nuovo ministro Cădere non era

ancora arrivato. Cămărășescu da tempo era stato trasferito a Roma. L'incaricato d'affari era un giovane segretario di Legazione, Totescu. Io e Leontin Constantinescu, il nuovo consigliere stampa, l'aiutavamo come potevamo ad adempiere alla sua missione in una situazione critica che nessuno aveva previsto.

Dopo l'arrivo del ministro Cădere, e dopo che l'ebbi informato sui miei progetti di «propaganda culturale», raddoppiai le ore di lavoro: il libro su Salazar doveva essere scritto il più rapidamente possibile e stampato immediatamente. Nel gennaio del 1942, un raffreddore mi costrinse a non uscire di casa per alcuni giorni, e così potei scrivere, febbrilmente, circa quindici pagine. Interruppi il lavoro solo alla metà di febbraio quando, assieme alla signora Cădere e alla famiglia di Leontin Constantinescu, scesi nel sud del Portogallo, nell'Algarve, la sola provincia che non conoscevo ancora. Vidi, per la prima volta, i mandorli in fiore e gli aranci carichi di frutti.

Alcuni giorni dopo fui invitato a casa sua da Alfredo Pimenta, storico, erudito e famoso panflettista, uno dei pochi intellettuali portoghesi che, a causa del suo intransigente anticomunismo, sosteneva FAsse Roma-Berlino. Ammirai la sua immensa biblioteca e, soprattutto, il suo coraggio di essere impopolare. Verso la fine di marzo, a casa di Antonio Ferro, conobbi Ortega y Gasset; l'avrei poi rivisto molte volte, subendo sempre il fascino della sua «presenza», delle sue osservazioni provocatorie che trasformavano ogni conversazione, per quanto fosse banale, in un dialogo filosofico.

Scrivevo con furia, riuscendo a dormire solo quattro o

cinque ore per notte, come nella prima giovinezza. Ma una crisi cardiaca (di fatto, in seguito si dimostrò che la crisi era vascolare) mi costrinse a ridurre le ore di lavoro. Lavoravo con tanto accanimento perché avevo la sensazione che, ben presto, mi sarei sentito estraneo a questo libro; una lunga esperienza mi aveva insegnato che in seguito ogni pagina mi avrebbe richiesto uno sforzo decuplicato. In effetti, non riuscii a redigere l'ultimo capitolo prima del 30 aprile, quando Nina e Giza ritornarono in Romania per tre o quattro mesi.

Terminai *Salazar e la rivoluzione in Portogallo* alla fine di maggio. Alcuni giorni dopo, N.I. Herescu mi telegrafò da Bucarest per informarmi che mi aveva iscritto al concorso per la cattedra di Filosofia della cultura, recentemente creata. La notizia mi rallegrò e mi rattristò allo stesso tempo. Da una parte ero invitato, dopo tre anni di assenza, a reintegrarmi nella Facoltà di Lettere e Filosofia di Bucarest; ma, d'altra parte, mi turbava un'enigmatica malinconia: non era forse troppo tardi? In ogni caso, chiesi al Ministero un permesso di due settimane e decisi di partire il 10 luglio. La Legazione riuscì a riservarmi un posto sull'aereo della *Lufthansa* che due volte alla settimana assicurava il collegamento Lisbona-Berlino. Non appena ricevetti il biglietto mi rasserenai; mi ricordai, con un fervore inatteso, della «morte collettiva...».

***

La sera del 6 luglio mi telefonò Antonio Ferro per annunciarmi che l'indomani alle cinque sarei stato

ricevuto in udienza da Salazar. Non trovai un taxi e arrivai al Palazzo São Bento quasi di corsa. L'usciere mi chiese chi volevo vedere.

«Senhor Presidente», risposi.

Mi indicò la scala in fondo: «Secondo piano, a destra». Così si entrava dal dittatore del Portogallo… In quei pochi minuti d'attesa vuotai d'un fiato un bicchier d'acqua; avevo la bocca così secca che temevo di non poter parlare.

Trascrivo dal *Diario:* «Mi accoglie lui stesso sulla soglia del suo studio, pronunciando in modo molto corretto il mio nome. Uno studio modesto, con un tavolo di legno senza nessun fascicolo e, a sinistra, un tavolino sul quale si trova il telefono [...]. È meno rigido, visto da vicino. C'è qualcosa di candido, di fresco, di virgineo in questo volto dal bel profilo e così virile. I suoi occhi sono umidi, profondi e sembra che ti guardino da molto lontano; a volte il suo sguardo scivola su di te e passa oltre. Ha una voce calda, tenue, diversa da quella che ho udito tante volte alla radio». Mi interrogò sui miei studi in India e sulle mie esperienze portoghesi; quando gli parlai di *Salazar e la rivoluzione in Portogallo*[9], che avevo appena finito, parve sorpreso della mia documentazione e dell'interpretazione che avevo dato della creazione dello «Stato Nuovo» *(Estado Novo).*

L'udienza doveva durare quindici minuti ma, quando il segretario entrò per segnalare che il tempo era passato, Salazar lo congedò con un gesto. Il segretario ritornò dopo un altro quarto d'ora e si ritirò subito. Alla fine, quando erano trascorsi cinquantacinque minuti, ebbi più volte l'intenzione di alzarmi. Poi, Salazar si alzò

improvvisamente, mi augurò buon viaggio e mi strinse con calma la mano.

Rientrato a casa, scrissi nel mio *Diario*, in modo dettagliato e ampio, tutto quello che mi era sembrato interessante in questa lunga udienza. Rileggendoli dopo quarant'anni ho trovato alcuni frammenti estremamente preziosi. Sarebbe inutile riassumerli qui[10]. Su un foglio a parte annotai tutto quello che si riferiva alla situazione attuale della Romania e, soprattutto, ai problemi e alle crisi che avrebbe dovuto affrontare dopo la fine della guerra. Mi rendevo conto che queste considerazioni costituivano, in modo ingegnoso, un messaggio personale indirizzato al Maresciallo Antonescu[11]. «Se fossi al suo posto», diceva in sostanza Salazar, «terrei il maggior numero di truppe entro i confini. Il Maresciallo Antonescu non è un uomo politico; non ha conquistato la sua attuale posizione con l'appoggio di un partito politico; l'esercito rappresenta la sua sola forza. Allora, perché sparpagliarlo nelle steppe russe? Mantenendolo all'interno, o il più vicino possibile alle frontiere, ci si potrebbe appoggiare su di esso per poter far fronte alle difficoltà». Salazar voleva evidentemente suggerire al Maresciallo di seguire l'esempio della Finlandia[12]. Rilessi più volte questa pagina e la imparai quasi a memoria, prima di infilarla nella valigia diplomatica che dovevo portare con me a Bucarest. Ma, in seguito, a causa di circostanze che riferirò subito, ritenni prudente distruggerla.

Come c'era da aspettarselo, la mia lunga udienza da Salazar e in più il fatto che tre giorni dopo partivo per Bucarest attirarono l'attenzione di certi servizi segreti. Il

ministro Victor Cădere mi informò in via confidenziale che ero già seguito dagli agenti della Gestapo e aggiunse che la situazione si sarebbe complicata dopo che sarei stato ricevuto dal Maresciallo e da Mihai Antonescu[13]; mi chiese con insistenza di essere «il più possibile prudente».

Mi fermai due giorni a Berlino, passando quasi tutto il tempo con i miei colleghi del servizio stampa. Annotavo nel *Diario*: «Cinque anni dopo, trovo Berlino più triste. Poca gente, e sembra che tutti abbiano lo sguardo preoccupato». Presi poi il treno per Bucarest e, ventiquattr'ore dopo il mio arrivo sulla banchina della Stazione Nord, fui convocato dal vicepresidente del Consiglio dei ministri, Mihai Antonescu.

L'udienza ebbe luogo alle otto di sera. Dal *Diario*: «Mihai Antonescu comincia a dirmi che mi conosce dal tempo in cui lavoravo a 'Cuvântul', dove veniva a trovare Nae Ionescu, e che non ha l'abitudine di dimenticare le persone che ha conosciuto 'prima'». Chiacchierammo per circa un'ora, seduti l'uno di fronte all'altro sulle poltrone poste davanti al suo ufficio. Gli trasmisi il «messaggio» indirizzato da Salazar al Maresciallo, ma con qualche difficoltà perché mi interrompeva sempre. Amava sentirsi parlare; mi disse un gran numero di cose, non prive di intelligenza, ma assai banali e, soprattutto, espresse in modo retorico. Da come mi parlò dei militari («hanno spirito pragmatico e non sanno dirigere un paese»), dubito che abbia comunicato al Maresciallo il «messaggio» di Salazar…

Fin dal giorno dopo, mentre mi recavo al Ministero della Propaganda per incontrare il nuovo viceministro, il

professor Alexandru Marcu, mi resi conto che ero seguito. Da allora, ogni volta che uscivo di casa, o dalle abitazioni dei miei famigliari e dei miei amici oppure dal Ministero, identificavo—a volte subito, a volte dopo qualche minuto—i due o tre agenti che cercavano di compiere con discrezione la loro missione. Dovevo quindi essere, secondo l'espressione di V. Cădere, «il più possibile prudente». Per questo vidi pochissimi dei miei vecchi amici: Mircea Vulcănescu, Constantin Noica, Dan Botta e alcuni altri. Incontrai una sola volta il professor Alexandru Rosetti. Evitai di vedere Mihail Sebastian, e questo fatto, che mi ha addolorato e ha profondamente afflitto Sebastian, avrà delle gravi conseguenze molti anni dopo.

Restavo quanto più potevo nel mio studio di strada Palade (a mettere a punto gli articoli che formeranno il piccolo volume intitolato *Il mito della reintegrazione)* o con la mia famiglia.. Corina e Ticu erano così come li avevo lasciati, mentre Sorin, che stava per compiere cinque anni, non sembrava più il bambinello timido e distratto della primavera del 1940. Mio fratello Nicu era stato mobilitato sul posto, nel laboratorio di chimica che dirigeva. I miei genitori mi sembrarono invecchiati; intuivo tuttavia che erano felici di sapermi lontano dalla Romania, lontano dal fronte.

Dalle poche conversazioni avute con gli amici, da tutto quello che mi raccontavano i miei famigliari, mi resi conto che il Maresciallo non era troppo popolare e che Mihai Antonescu era detestato o, nel migliore dei casi, non era preso sul serio. Per quanto riguarda la guerra all'Est, credo che pochi Romeni fossero coscienti

delle conseguenze disastrose di una sconfitta. Quella settimana passata a Bucarest è rimasta nella mia memoria come un sogno malinconico, percorso da incubi. E tuttavia non potevo supporre allora che—eccetto mia sorella Corina e mio nipote Sorin—non avrei più rivisto la mia famiglia, il mio paese, la maggior parte dei miei amici, e che la mia biblioteca, i miei manoscritti e i miei fascicoli di appunti e di corrispondenza mi sarebbero diventati inaccessibili, conservati nelle soffitte delle diverse case dove i miei genitori e Corina hanno abitato nel corso degli anni.

Tirai un sospiro di sollievo quando il mio treno si staccò dalla banchina della Stazione Nord. Fino all'ultimo momento avevo avuto timore di essere trattenuto, con un pretesto qualsiasi, dai Servizi segreti, come era capitato ad alcuni dei miei colleghi venuti in missione o in ferie a Bucarest. Il foglio sul quale avevo annotato il «messaggio» di Salazar l'avevo bruciato, non appena mi ero reso conto con quanta attenzione venivo seguito. Per lo stesso motivo non osai prendere con me il *Diario* degli anni 1928-1940, che Nina affiderà in seguito a N.I. Herescu e che andrà perduto, alcuni anni dopo, assieme ad altri manoscritti e alle lettere di Herescu.

Ci fermammo due giorni a Berlino. Uno degli addetti stampa, Goruneanu, mi condusse a casa di Cari Schmitt, a Dahlem. Schmitt stava finendo, allora, il suo libretto *Terra e mare*, e voleva farmi qualche domanda sul Portogallo e le civiltà marittime. Gli parlai di Camões e, in particolare, del simbolismo acquatico. (Goruneanu gli aveva donato il secondo volume di «Zalmoxis», dove erano apparse le mie *Notes sur le symbolisme aquatique).*

Nella prospettiva di Cari Schmitt, *Moby Dick* costituiva la più grande creazione dello spirito marittimo dopo l'*Odissea;* non sembrava entusiasta di *Os Lusíadas*, che aveva letto in traduzione tedesca. Conversammo per tre ore; e, accompagnandoci fino alla stazione della metropolitana, ci spiegò perché considerava l'aviazione un simbolo terrestre...

***

Appena arrivato a Lisbona, ripresi, almeno apparentemente, il programma interrotto due settimane prima. Ero stato nominato consigliere culturale, ciò che mi permetteva di leggere un solo quotidiano al giorno. Potevo dedicare il resto del tempo allo studio e alla scrittura. Così, ebbi la possibilità di rifare un lungo frammento del libro, ancora incompiuto, *La Mandragore*, che uscirà poi nel terzo volume di «Zalmoxis»[14]. Cominciai anche la stesura, in francese, di un altro libro che fu pubblicato nel 1943 con il titolo di *Os Romenos, Latinos do Oriente*[15]. Lo storico João Ameal mi aveva invitato infatti a collaborare alla collana «Glàdio» da lui diretta. Continuavo, come si vede, l'azione di avvicinamento romeno-portoghese iniziata con i miei articoli su «Acção» e con il mio libro su Salazar. Allo stesso tempo organizzai un programma di scambi culturali, che fu inaugurato nell'ottobre del 1942 da N.I. Herescu, invitato a tenere delle conferenze all'Università di Lisbona[16].

Non riuscivo, tuttavia, a conservare sempre la

serenità. Le notizie del fronte dell'Est non erano incoraggianti. Sentivo che si preparavano delle catastrofi e delle trasformazioni radicali e mi chiedevo in che misura sarebbero potuti sopravvivere i valori spirituali nei quali credevo. Cercavo appoggio meditando su alcuni testi di mistica e di metafisica, contemplando opere d'arte. Per questo accompagnai con gioia N.I. Herescu a Madrid. Trascorsi, assieme a Nina, una decina di giorni in Spagna. Il nuovo consigliere culturale, il critico e storico dell'arte Alexandru Busuioceanu, ci fece da guida in Castiglia; rivedemmo Toledo, scoprimmo il fascino di quelle favolose piccole città come Segovia e Aranjuez. Ebbi lunghe conversazioni con Eugenio d'Ors e preparammo insieme una scelta dei suoi scritti, che avevo l'intenzione di tradurre in romeno. Verificavo ciò che avevo scoperto da tempo: contro «il terrore della storia» la migliore difesa è—dopo l'esperienza religiosa—la spiritualità, la creazione, la cultura.

Come molti dei miei compatrioti e come molti europei, interpretai lo sbarco delle truppe americane in Africa settentrionale come un segno incoraggiante: gli Stati Uniti riconoscevano la priorità dei problemi europei. Ma l'operazione non ottenne i risultati che tutti si aspettavano: la campagna di guerra si sarebbe prolungata fino all'aprile del 1943. Alla vigilia di Natale, ricevetti il volumetto di Cari Schmitt, *Land und Meer*. Gli avevo inviato da tempo il terzo volume di «Zalmoxis». Ernst Jünger—come venni a sapere da una lettera di Goruneanu—aveva chiesto a Cari Schmitt quel volume che poi aveva portato con sé, nello zaino, quando era stato mobilitato e inviato sul fronte orientale[17]. Nel

gennaio del 1943, fui invitato dal Rettore dell'Università di Monaco di Baviera ad assistere all'inaugurazione del Museo dell'Asia centrale «Sven Heddin», ma, con la scusa di una influenza ribelle, non vi andai. Ero ossessionato dall'agonia delle armate circondate a Stalingrado, dove si trovavano anche alcune divisioni romene. Non potevo più addormentarmi senza sonniferi.

Mi difendevo come potevo. Mi difendevo soprattutto cercando di scrivere. Avevo cominciato un romanzo—intitolato, provvisoriamente, *Apocalisse*—il cui personaggio principale era un pedante mitomane[18]. Nel corso dell'anno lo interruppi e lo ripresi più volte, prima di abbandonarlo definitivamente. In febbraio, iniziai la stesura di un lungo studio comparato sui riti di costruzione, che terminai in qualche mese. Uscì alla fine dell'anno con il titolo: *Comentarii la legenda Meşterului Manole* (Commenti alla leggenda di Mastro Manole)[19].

***

Il personale della legazione era raddoppiato. L'ex incaricato d'affari a Washington, Brutus Coste, era arrivato già da tempo; Dinu Cantemir era giunto da Helsinki e Ticu Burileanu da Bucarest. La Facoltà di Lettere dell'Università di Lisbona aveva creato un lettorato di lingua romena, per il quale N.I. Herescu aveva raccomandato uno dei suoi ex studenti, Victor Buescu. Più la guerra si prolungava, più il Portogallo diventava importante. Paese neutrale, alleato secolare

dell'Inghilterra, ma con un governo nazionalista e anticomunista che aveva rotto da tempo le relazioni diplomatiche con l'URSS. Per noi Romeni, il Portogallo era ancor più prezioso, a causa della nostra comune latinità. Continuavo quindi la «propaganda culturale» per mezzo di articoli, interviste, ricevimenti, incontri con giornalisti e scrittori portoghesi.

Alla fine di aprile, accettai con gioia l'invito del nostro ministro a Madrid e l'accompagnai in un lungo viaggio in auto in Andalusia. Visitai per la prima volta Cordova, Siviglia, Granada, Malaga, Cadice. Alcuni giorni prima, Nina era partita per Bucarest; mi sembrava triste, preoccupata. Dalle lettere ricevute con il corriere diplomatico appresi che era stata ricoverata in una clinica per una settimana, ma mi assicurava che non c'era nulla di grave. Il 19 giugno, quando ritornò, in compagnia di Giza, mi accorsi che non mi aveva detto la verità. Mi confessò allora che aveva dovuto subire, a causa di una cisti, un piccolo intervento chirurgico, che l'aveva tuttavia stancata. In realtà, era stata operata, troppo tardi, di un tumore maligno, ma aveva pregato tutti—i famigliali, gli amici, i colleghi della Legazione, i medici—di non dirmi niente. Venni a sapere la verità poche settimane prima della fine.

Trascorremmo la prima metà del mese di novembre del 1943 a Parigi. Nina doveva consultare uno specialista. Mi assicurò di nuovo che tutto andava bene, che non dovevo preoccuparmi. In effetti, ritornò di eccellente umore dalla clinica parigina che le era stata raccomandata dal suo chirurgo di Bucarest; i risultati delle analisi erano soddisfacenti. A Parigi, conobbi

Georges Dumézil, René Grousset, Paul Morand (all'epoca, ambasciatore a Bucarest), Jean Cocteau. Passai quasi tutto il tempo con Emil Cioran; con lui feci il giro delle librerie e comperai molti più libri di quanti ne avessi comperati in due anni a Lisbona.

Questa breve immersione nell'atmosfera culturale di Parigi mi entusiasmò. Compresi quanto mi erano costati gli anni passati lontano dalle biblioteche, privo di contatti duraturi e regolari con gli orientalisti e gli storici delle religioni. Evidentemente, avevo fatto solo il mio dovere, e per giunta nelle migliori condizioni. Sapevo che, a causa della miopia e della pleurite della quale avevo sofferto nel 1938, ero stato riformato; ma avrei potuto essere inviato al fronte come corrispondente di guerra, come tanti altri. Dovevo tuttavia recuperare il tempo speso con la «propaganda culturale»; in altre parole, dovevo raddoppiare le ore di lavoro. Quando, alla fine di novembre, ricevetti il telegramma di Herescu nel quale mi annunciava che il 12 dicembre avrebbe avuto luogo il concorso per la nuova cattedra, gli risposi con decisione che non mi sarei presentato[20]. Sentivo che l'epoca di «creazione» nel contesto della cultura romena contemporanea era conclusa. Sapevo che mi trovavo sulla soglia di una nuova tappa.

Passammo il veglione di Capodanno in avenida Elias Garcia, molto modestamente, solo con Brutus Coste, Leontin Constantinescu e le loro mogli. Il 1944 si annunciava, per noi Romeni, assai fosco. Verso la fine di gennaio annotavo nel *Diario*: «Vorrei scrivere sul *terrore della storia*». Ma mi concentrai sui *Prolegomeni (Trattato di storia delle religioni*); disponevo di un ricco

materiale documentario. (Oltre ai libri portati da Parigi, avevo comperato intere collane in Finlandia, in Germania e in Italia). Il lavoro sui *Prolegomeni* mi ridiede l'equilibrio spirituale e mi aiutò a resistere alle prove che ci preparava la «Storia». Dopo che i Sovietici superarono il Dniestr e mentre l'aviazione americana bombardava massicciamente Bucarest, la nostra vita, di Nina e mia, divenne un incubo. Di tanto in tanto, un incontro, una lunga conversazione con un pensatore o un artista importante mi liberavano dall'oppressione del presente. Cosi, alla fine di maggio, le discussioni con Cari Schmitt, venuto per una settimana in Portogallo, e con Ortega y Gasset.

***

Durante l'estate del 1944 la salute di Nina peggiorò. Per fortuna, N.I. Herescu era arrivato con sua moglie e sua figlia, e li invitammo ad abitare da noi. (Avevano perso i vestiti e i soldi nell'aereo tedesco con il quale avevano viaggiato: l'apparecchio era stato bombardato e si era incendiato in un aeroporto durante uno scalo). In quei giorni e in quelle notti cosi difficili, la presenza di un amico romeno mi era di grande aiuto.

Il medico mi consigliò di ricoverare Nina in un sanatorio, la «Casa de saude e de repouso» di Lousa, ad alcuni chilometri da Lisbona. Rimase lì due mesi—agosto e settembre—ma i risultati furono mediocri. In seguito alla capitolazione della Romania, il 23 agosto 1944, quasi tutti i funzionari della Legazione furono richiamati a Bucarest ma, fino a che venne trovato un

mezzo di trasporto, ciascuno ricevette un terzo dello stipendio. Le economie che avevamo fatto poterono appena coprire le spese dei due mesi di sanatorio, le infermiere, le medicine e le visite del medico. Brutus Coste, nominato incaricato d'affari dopo il richiamo del ministro Victor Cădere, riuscì a farmi ottenere dal Ministero degli Esteri una gratifica straordinaria sostanziosa e così potemmo far fronte alle spese.

Nelle ultime settimane, Nina sopravvisse esclusivamente grazie a trasfusioni di sangue. Da tempo non poteva più leggere. I medici si stupivano della sua resistenza. Si spense, nel sonno, la mattina del 20 novembre 1944. Ero rimasto una gran parte della notte al suo capezzale, leggendole il Vangelo di san Giovanni. Mi consolava l'idea che non avrebbe più sofferto.

***

Dopo aver venduto una buona parte della mia biblioteca, lasciammo l'appartamento di avenida Elias Garcia poco prima di Natale e ci trasferimmo—Maria, la nostra vecchia e devota domestica, Giza e io—a Cascais, dove affittai per sei mesi una casa antica ma ancor solida appartenente a una famiglia di proprietari terrieri in rovina. La casa si trovava al numero 13 di rua de Saudade, una stradina pittoresca, e aveva una piccola terrazza al di sopra delle rocce, ad alcuni metri dall'oceano. Nella camera più spaziosa c'erano alcuni scaffali vuoti, sufficienti per contenere i libri che avevo conservato.

Per molto tempo, non potei leggere altro che la Bibbia e alcuni autori—Kierkegaard, Léon Chestov,

Dilthey, Heidegger—e non potei scrivere che il mio *Diano.* E tuttavia seguivo con ansia lo svolgimento della guerra. Eravamo isolati dalla Romania e le poche notizie che la riguardavano le venivamo a sapere dai giornali o ascoltando le diverse stazioni radio. Una sera, presi per caso una stazione che trasmetteva in romeno. Era il notiziario diffuso quotidianamente da Bucarest ai giornali di provincia. Da quel momento lo ascoltai regolarmente, comunicando poi a Brutus Coste gli appunti che prendeva Giza. Così fummo informati di tutte le crisi e di tutte le difficoltà che dovettero affrontare durante l'inverno e la primavera del 1945 i primi «governi liberi» della Romania.

Ricominciarono le insonnie, fino alle tre o alle quattro del mattino, ma non feci più ricorso ai sonniferi; rileggevo i Vangeli e meditavo, cercavo di scoprire la direzione che avrei dovuto prendere per poter uscire dal labirinto. Mi sembrava, da tempo, di essermi perso in un labirinto e, più il tempo passava, più mi convincevo che si trattava ancora di una prova iniziatica, come lo erano state molte crisi degli ultimi anni. Le disperazioni, le depressioni e le sofferenze di ogni genere avevano un senso: dovevo comprenderle come una serie di «torture iniziatiche» che preparavano la morte simbolica e la resurrezione spirituale verso le quali mi dirigevo. Sapevo che non potevo restare indefinitamente nello stato in cui mi trovavo: non ero più quello del primo anno di guerra, ma non avevo ancora acquisito un altro «modo d'essere». Mi trovavo in una fase oscura, di transizione.

Del resto, il mondo intero era sul punto di trasformarsi e almeno una delle trasformazioni

importanti non poteva che rendermi felice, perché l'avevo prevista e l'avevo annunciata in molti dei miei scritti degli anni 1933-1940. L'India si trovava alle soglie dell'indipendenza e, inevitabilmente, l'Asia rientrava nella Storia. Per me, questo avvenimento non aveva soltanto un significato politico. Ben presto sarebbe diventato possibile un nuovo confronto—su un piano di eguaglianza—tra la spiritualità orientale e quella occidentale. Ma il dialogo sarebbe stato possibile solo se la *vera* spiritualità orientale—cioè, la sua matrice religiosa—fosse stata correttamente conosciuta e compresa in Occidente. La fenomenologia e la Storia delle religioni, come le praticavo io, mi sembravano essere la preparazione più adeguata a questo dialogo imminente. D'altra parte, il mondo arcaico—i «primitivi» che gli antropologi studiavano da un secolo—non poteva conservare ancora a lungo la sua presentazione coloniale. Ma, per gli occidentali, comprendere la spiritualità arcaica era ancor più difficile, perché ciò presupponeva un minimo di comprensione del pensiero mitico.

Per questo, quando ripresi il lavoro, mi concentrai appassionatamente sui *Prolegomeni.* Poiché avevo già raccolto e classificato i documenti essenziali, la stesura avanzava assai rapidamente. Andavo sempre più raramente a Lisbona. Rimanevo tutto il giorno in casa, a scrivere. La sera, passeggiavo per mezz'ora sulla riva dell'oceano, ascoltavo il notiziario poi, dopo cena, mi chiudevo nella mia camera e lavoravo fino alle tre del mattino. Questo programma, che avevo definito «balzachiano», era di tanto in tanto interrotto da una notizia particolarmente grave (come fu, ad esempio,

quella del siluramento brutale del presidente del Consiglio, il generale Ràdescu, da parte di Molotov). Alla fine di marzo del 1945, assieme a Leontin Constantinescu, percorsi a piedi, in otto giorni, alcune centinaia di chilometri fino a Fatima. Per riposarmi, talvolta lasciavo da parte il manoscritto dei *Prolegomena* e riprendevo *Cosmo e Storia (Il mito dell'eterno ritorno)* , il piccolo libro nel quale cercavo di precisare le origini del fenomeno che avevo denominato «il terrore della Storia».

Aspettavo, come tutti, la fine della guerra. Poiché avevo deciso di non ritornare, per il momento, in Romania, speravo di poter arrivare il più presto possibile a Parigi, per mettere a punto i miei due libri e per cercare di pubblicarli in francese. Li consideravo utili al dialogo Oriente-Occidente. Rappresentavano, in ogni caso, il mio contributo al superamento del provincialismo culturale del quale soffrivano ancora certi paesi europei. Ritenevo che la storia contemporanea stessa ci obbligasse ad aprirci ai valori universali. Non avevo la sensazione che, stabilendomi per qualche tempo a Parigi e pubblicando in francese, mi staccavo dalla cultura romena. Sapevo che nessuna cultura è monolitica, dominata esclusivamente da un'unica tradizione spirituale. Alle origini della cultura romena si trovavano due tradizioni: quella degli agricoltori e quella dei pastori; quest'ultima era più aperta ai valori universali di quella degli agricoltori. Il modello esemplare mi sembrava essere il giudaismo intertestamentario, con le sue due fonti creatrici: quella del Tempio e quella della diaspora. Avrei ripreso e

discusso continuamente queste idee nei primi anni passati a Parigi.

Il 29 maggio 1945, venni a conoscenza della morte di Mihail Sebastian, schiacciato da un camion mentre si recava ad inugurare il suo corso di Letteratura francese all'Università. La notizia mi addolorò profondamente e il ricordo di questo incidente assurdo mi perseguiterà per molto tempo. Talvolta ero sopraffatto dalla sensazione dell'irreparabile: Mihail Sebastian non avrebbe mai più saputo le ragioni per le quali avevo evitato di incontrarlo, a Bucarest, nell'estate del 1942. Ero sicuro che mi avrebbe capito fin dal nostro primo incontro e che avremmo ritrovato la nostra vecchia amicizia. Ma il destino aveva deciso diversamente.

Lavorai, quasi con furia, ai *Prolegomeni* fino al 19 luglio quando dovemmo traslocare in una casa, situata proprio di fronte al mercato del pesce, che la famiglia del console Călin Botez aveva affittato per l'estate. E qui, dopo che ebbi trovato un tavolino per lavorare, ritornai al manoscritto dei *Prolegomeni*; ma non riuscii a finire il libro.

Nicolae Herescu era partito per Parigi all'inizio di luglio. Spitzmüller, l'ex incaricato d'affari a Bucarest, che conosceva il mio *Yoga* e la rivista «Zalmoxis», mi aveva promesso da tempo un visto francese, che ricevetti appena alla fine di agosto. Allora vendetti quasi tutti i libri che mi erano rimasti (sapevo che mi sarebbero stati facilmente accessibili a Parigi) e riservai dei posti sulla carrozza-letto. Gli ultimi giorni passati a Cascais furono i più difficili e—mi parvero—i più lunghi. La casa nella quale abitavamo da sei settimane doveva

essere demolita entro il 1° ottobre. Vivevamo circondati da macerie, con un fazzoletto in mano, pronti a coprirci la bocca tutte le volte che un soffio di vento sollevava la polvere della strada. Mi sembrava l'immagine dell'Europa alla fine della Seconda Guerra mondiale.

APPENDICE

Mai, in nessun paese, ho udito un richiamo più malinconico, più straziante di quello dell'arrotino di Lisbona. Questo artigiano è solito annunciare il suo passaggio per le strade traendo da un corto flauto di Pan alcuni suoni di una tristezza sconvolgente, suoni lunghi, esitanti e bruscamente strozzati in un richiamo acuto, come una canzone ferita. L'arrotino fischia la sua disperazione soprattutto nei caldi pomeriggi, quando il sole addormenta i grandi alberi e una brezza secca scorre sul selciato. Si direbbe che sia l'ultimo uomo vivente, in compagnia della sua pena in una città abbandonata.

E l'odo di nuovo al crepuscolo, quando il cielo ritrova la sua trasparenza e cominciano a fumare gli alberi odorosi. È senza dubbio l'espressione più compiuta della *saudade*[21].

***

Nei pomeriggi di questa primavera avanzata, mi piace stare in Praça do Comércio appoggiato alla balaustra che domina il Tago. Vi sono tanti gabbiani infaticabili che

tentano la fortuna nelle acque torbide, gialle, oleose del fiume—seguo il loro volo breve, guizzante, tra un grido e un salto all'indietro, e mi ritrovo dopo un po' senza pensieri, tranquillo, lontano da me stesso, nell'atto di chiedermi quando si è trasformato il mondo intorno a me ed è diventato così bello.

***

Questo è un popolo triste. Me l'ha detto un giorno un amico portoghese, ma non volevo crederci. Più conosco i Portoghesi, più mi convinco che la *saudade* non è un'invenzione di Coimbra, dei poeti e dei viaggiatori romantici. I Portoghesi non hanno l'espansività dei meridionali, non hanno nessun tipo di veemenza, nessun grido esploso da un eccesso. Penso a tutti i miei amici, a tutti i Portoghesi che ho conosciuto, alla gente intravista sui treni, nelle piazze, seduta ai tavolini dei caffè o nelle sale di spettacolo. Hanno tutti una curiosa, impacciata sobrietà nei loro gesti, sebbene non siano pacati. Sono malinconici, sorridono continuamente, con lo sguardo perduto, sono affabili come tutti coloro che portano con sé una tristezza inesplicabile, senza motivo.

[1] Vedi l'appendice alla fine del capitolo.

[2] In francese nel testo, *(ndc)*

[3] Mi ero procurato a Madrid tutto quello che si poteva

ancora trovare della collana *Clasicos Castellanos* e i primi dodici volumi delle *Obras Completas* di Menéndez y Pelayo, una delle «passioni» dei miei anni universitari.

[4] *Întoarcerea din Rai,* Editura Naţională Ciornei, Bucureşti 1934. *(ndc)*

[5] *Huliganii,* Editura Naţională Ciornei, Bucureşti 1935. *(ndc)*

[6] In inglese nel testo, *(ndc)*

[7] Il *Jurnal portughez (1941 1944)* è pubblicato in M. Eliade, *Jurnal I, 1941-1969*, a cura di M. Handoca, Humanitas, Bucureşti 1993, pp. 9-56. *(ndc)*

[8] In italiano nel testo, *(ndc)*

[9] *Salazar şi revoluţia în Portugalia,* Editura Gorjan, Bucureşti 1942. *(ndc)*

[10] Il testo integrale troverà il suo posto in un'eventuale selezione del mio *Diario* lusitano (1941-1945).

[11] Nel frattempo, Ion Antonescu si era fatto nominare Maresciallo. (A.P.)

[12] È inutile discutere qui in che misura poteva essere imitata la politica del Maresciallo Mannerheim.

[13] Vicepresidente del Consiglio e ministro degli Esteri. (A.P.)

[14] *La Mandragore et les Mythes de la «Naissance Miraculeuse»* in «Zalmoxis. Revue des études religieuses», III, 1940-1942, pp. 3-48. (trad. tt. in M. Eliade, *I riti del costruire,* a cura di R. Scagno, Jaca Book, Milano 1990, pp. 113-165. *(ndc)*

[15] *Os Romenos, Latinos do Oriente*, Livraria Clássica

Editora (Colecçao Gládio), Lisboa 1943. Contemporaneamente uscì un'edizione spagnola con il titolo *Los Rumanos. Breviario historico*, Editorial Stylos (Publicaciones del Instituto Rumano de Cultura), Madrid 1943. *(ndc)*

[16] Altri studiosi Romeni terranno delle conferenze nei due anni seguenti. Un testo teatrale di Fernanda de Castro sarà rappresentato, nel 1943, al Teatro Nazionale di Bucarest, e George Georgescu sarà invitato, nel 1944, a dirigere una serie di concerti sinfonici.

[17] Lessi in seguito nel *Diario* l'impressione che gli aveva lasciato il mio articolo *Notes sur le symbolisme aquatique.* [Eliade fa qui riferimento a E. Jünger, *Strahlungen,* 1949 (trad. it. *Diario 1941-1945*, Longanesi, Milano 1979). Si legga l'annotazione datata Berlino, 15 novembre 1942 (pp. 158-159) e quella datata Parigi, 5 maggio 1944 (p. 416). (*ndc*)]

[18] Utilizzerò questo personaggio, Vădastra, nel romanzo *La foresta proibita*.

[19] *Comentarii la legenda Meşterului Manole*, Editura Publicom, Bucureşti 1943 (trad. it. in M. Eliade, *I riti del costruire*, a cura di R. Scagno, Jaca Book, Milano 1990, pp. 1-114). *(ndc)*

[20] Herescu mi fu riconoscente perché, meno di un anno dopo, si rifugiò a Lisbona con tutta la famiglia.

[21] «Nostalgia», «rimpianto»; in portoghese nel testo, *(ndc)*

Parte quinta

INCIPIT VITA NOVA

XIX

PARIGI, 16 SETTEMBRE 1945

Arrivammo a Parigi domenica 16 settembre 1945. Alla stazione ci aspettavano Emil Cioran e Lica Cracanera, un «uomo d'affari», amico e protettore degli intellettuali, che avevo conosciuto due anni prima. Cioran ci aveva trovato delle camere all'Hotel de l'Avenir, in rue Madame, molto vicino al Jardin du Luxembourg. Pranzammo da N.I. Herescu, nell'appartamento che gli aveva ceduto, provvisoriamente, un collega. Era sempre così ottimista. Diceva:

«Abbiamo ancora un anno difficile da passare, dopo di che la situazione si aggiusterà…».

La sera, come avverrà tante volte in quell'autunno del 1945, Cracanera ci invitò in un ristorante caro (più precisamente, un ristorante da «borsa nera»); non credetti ai miei occhi quando vidi il conto.

La prima settimana passò in fretta. C'erano delle formalità che dovevano essere sbrigate fin dal giorno seguente al nostro arrivo; ci iscrivemmo in Questura e al Comune, per poter ottenere le tessere alimentari e le carte d'identità. Avevo adesso un passaporto ordinario,

ma il visto francese aveva una durata illimitata e ciò facilitava la nostra situazione. Quando non eravamo invitati a pranzo o a cena, ci nutrivamo con le provviste che avevamo portato dal Portogallo (scatole di sardine e di carne, biscotti, zucchero, caffè, tè). Secondo i miei calcoli, le economie che avevamo fatto nell'ultimo anno ci avrebbero permesso di vivere modestamente, «come studenti», per otto o nove mesi. Prima di allora speravo di poter ottenere una borsa di studio o un posto in una Università americana. Sapevo, in ogni caso, che non avrei potuto contare prima di un anno o due sui diritti dei miei libri in preparazione.

Ben presto rividi Stéphane Lupasco, Georges Dumézil, René Grousset e feci la conoscenza di alcuni importanti indianisti: Louis Renou, Jean Filliozat, Paul Masson-Oursel. Presentato da Renou e da Dumézil, fui eletto membro della venerabile «Société asiatique», alle cui sedute assistei da allora regolarmente per molti anni di seguito. In compagnia di Emil Cioran, andai a far visita un pomeriggio a Elena Văcărescu, nominata di recente consigliere culturale presso la Legazione di Romania. Ritrovai Rodica ed Eugène Ionesco dopo cinque anni, cenai nel loro appartamento di rue Claude-Terrasse, e Rodica mi fece vedere, con orgoglio, Marie-France che aveva appena compiuto un anno. Ritrovai anche i miei ex studenti Mariana e Mihai Șora, e appresi con gioia che Gallimard aveva accettato il manoscritto di Mihai, *Du dialogue intérieur*. Conobbi molti Romeni con i quali avrei presto fatto amicizia; tra i primi, la pittrice Lili Verea, nello studio della quale avrei passato molti pomeriggi domenicali, e Lizica Codreanu, che metteva a

punto, a quell'epoca, un metodo di ginnastica medica utilizzando certi esercizi di *hathayoga*.

La scoperta di Parigi era occasione di gioie inattese. Non soltanto i musei e i giardini pubblici, ma anche i concerti (soprattutto quelli dell'ensemble *Ars Rediviva* diretto da Claude Crussard), gli spettacoli (non ho ancora dimenticato *Meurtre dans la Cathédrale*, al «Vieux-Colombier»), i caffè di Montparnasse e di Saint-Germain-des-Prés. La sera del 29 ottobre 1945, ascoltai, schiacciato tra la folla accalcata nella sala, la conferenza di Jean-Paul Sartre, «L'existentialisme est un humanisme» (Sartre parlò, senza appunti e senza toccare il suo bicchier d'acqua, più di un'ora e mezza...).

Cercavo di approfittare di questa nuova libertà che avevo sognato da tanti anni. Per molte settimane, non lessi nessun giornale (sapevo che gli avvenimenti importanti li sarei venuti a sapere dagli amici). In cambio, leggevo con avidità le nuove riviste e certi libri usciti di recente; pensavo che dovevo familiarizzarmi con l'attualità letteraria e filosofica parigina. Ben presto, tuttavia, fui sequestrato da lavori urgenti; malinconicamente mi resi conto che la libertà della quale avevo goduto si era ridotta alle due ore che, ogni mattina, mi intestardivo a trascorrere nei musei, nei parchi o per la strada.

***

Quando andai a trovarlo, nella sua vetusta libreria di rue Jacob, l'editore Paul Geuthner mi confidò che, se avesse avuto a disposizione una quantità più grande di

carta, avrebbe ristampato il mio *Yoga*[1], che era continuamente richiesto, e non solo dalla Francia. Mi suggerì di pubblicare, per il momento, un piccolo libro meno tecnico. Alcuni giorni dopo, Georges Dumézil mi presentò a Brice Parain, che dirigeva presso Gallimard una collana intitolata «La Montagne Sainte-Geneviève», e gli parlò del mio progetto. Non avevo terminato nè i *Prolegomena (Trattato di storia delle religioni)* né *Cosmo e Storia (Il mito dell'eterno ritorno*), ma, poiché Brice Parain dimostrava di essere interessato a una *Introduction à l'étude du Yoga*, mi misi al lavoro. Pensavo di poter riassumere la mia tesi di dottorato, riproducendo o concentrando il maggior numero possibile di pagine. Ma rinunciai rapidamente a questa facile soluzione. Dopo tanti anni, mi tuffai di nuovo nel sanscrito, nella filosofia indiana e nella problematica dello Yoga. Comperai il dizionario sanscrito-francese di Renou, presi in prestito testi e riviste di orientalistica dalla «Société asiatique» e, in pochi mesi, riuscii a dominare il mio soggetto meglio che mai. (Avevo, naturalmente, approfittato della bibliografia critica recente). Nella primavera del 1946, presentai all «Institut de civilisation indienne» una comunicazione sul lessico yoga e, invitato da Jules Bloch e dal dottor Jean Filliozat, due conferenze sulle tecniche dello yoga. In seguito, diversi gruppi e centri di studi spirituali mi invitarono a parlare. Lo yoga interessava—come avevo previsto da tempo—un pubblico sempre più numeroso e vario. Evidentemente, un tale interesse minacciava di diventare—come di fatto presto avvenne—una «moda». Per questo Louis Renou e altri indianisti seguivano con

simpatia gli sforzi che facevo per presentare la filosofia e le pratiche yoga in maniera strettamente scientifica, situandole allo stesso tempo nella prospettiva più larga della Storia delle religioni. Terminai il libro all'inizio dell'estate e Brice Parain mi promise un anticipo non appena il manoscritto fosse stato in stampa. Ma, a causa di contrattempi editoriali, *Techniques du yoga* uscì soltanto nella primavera del 1948[2]. Fortunatamente, avevo ricevuto l'anticipo per tempo...

All'inizio di novembre del 1945 Georges Dumézil aveva inaugurato il suo corso all'«École des hautes études, section des sciences religieuses», corso che avrei seguito, con il più vivo interesse, fino al 1950. Avendo saputo che lavoravo a una morfologia dei fenomeni religiosi, Dumézil mi invitò a tenere una serie di conferenze nel quadro della sua cattedra di mitologia comparata. Ne fui, naturalmente, estremamente lusingato. Alcuni importanti capitoli erano già dattiloscritti; nelle settimane che seguirono furono tradotti, in modo più o meno felice, da alcuni giovani[3]. Dovevo tuttavia scegliere le pagine che potevano essere presentate oralmente e, soprattutto, sviluppare i miei commenti. Inaugurai il mio ciclo di conferenze l'8 febbraio 1946 con un'analisi delle divinità di struttura uranica nelle religioni arcaiche. Oltre a Georges Dumézil e alla tibetologa Marcelle Lalou, era anche presente un piccolo gruppo di Romeni. Nel corso delle dieci conferenze da me tenute, riuscii ad abbordare soltanto gli argomenti dei primi quattro capitoli del *Trattato di storta delle religioni.* Dumézil insistette perché continuassi la presentazione nell'inverno e

nella primavera del 1947 ma, preso da altri progetti, dovetti rinunciarvi. Esposi, tuttavia, l'essenziale del mio piccolo volume *Il mito dell'eterno ritorno* nella primavera del 1948; questa volta davanti a un pubblico molto più numeroso.

***

Cracanera mi aveva assicurato che mi avrebbe trovato un piccolo appartamento. Nell'autunno del 1945, un tale privilegio sembrava—come poi si dimostrò—quasi irrealizzabile. Venni a sapere del tutto casualmente che una signora di origine russa, una certa Madame Chemass, era disposta a subaffittare una parte dell'appartamento che occupava in rue des Saints-Pères. Ci trasferimmo lì nel febbraio del 1946; avevamo tre camere quasi vuote, e potevamo utilizzare la cucina. Per fortuna, riuscii a trovare un tavolo, sul quale disposi in ordine i miei fascicoli e i miei manoscritti.

Poiché avevo cominciato a tenere le mie conferenze all'«École des hautes études», questo tavolo da lavoro mi era di grande aiuto. (All'albergo, per quattro mesi, mi ero dovuto accontentare di un tavolino traballante). Il sanscrito mi aveva fatto venire la voglia di riprendere il greco antico e soprattutto di imparare seriamente il russo. Durante la guerra, a Oxford, a Lisbona, a Cascais, mi ero accinto più volte a studiarlo, ma avevo sempre interrotto il mio programma di studio (due ore al giorno) dopo alcune settimane. Questa volta, volevo impararlo ad ogni costo. Da una parte, per poter leggere i lavori degli etnologi russi sullo sciamanismo siberiano;

dall'altra perché, imparando questa lingua (della quale mi ero innamorato da molto tempo) provavo a me stesso che non confondevo il popolo russo con il suo regime politico attuale, l'imperialismo sovietico. Non cessavo di ripetermi che l'odio contro le truppe di occupazione sovietiche in Romania e i loro strumenti autoctoni non doveva essere esteso anche al popolo russo.

Dato che disponevo ormai di una cucina, di un po' di stoviglie e di una dozzina di bicchieri, potevo invitare gli amici. Le provviste portate dal Portogallo stavano per finire, ma avevamo ancora del tè, del caffè e alcune scatole di sardine. Ogni tanto, Herescu e Cioran ci regalavano una bottiglia di vino. Per molto tempo, non osammo offrire ai nostri invitati altro che del caffè e, a volte, un bicchiere di vino.

A poco a poco, il cerchio delle mie conoscenze e, in seguito, dei miei colleghi ed amici, si allargava. In quella stessa primavera del 1946 conobbi Philippe Lavastine di cui ammirai le innumerevoli letture e l'immensa biblioteca, e per mezzo di lui incontrai il dottor Henry Hunwald, un appassionato di alchimia ed ermetismo, che mi regalò *Alchimia asiatică* (1935) che aveva acquistato a Cluj l'anno stesso della sua pubblicazione. Ben presto avrei stretto amicizia con Henry e Anne Hunwald; nel loro piccolo appartamento di rue Saint-Jacques avrei conosciuto molti scrittori ed ermetisti: il vecchio Paul Vulliaud (stupito che io possedessi, a Bucarest, fin dal 1926, i due volumi de *La Kabbale juive),* i critici Aimé Patri e Michel Carrouges, l'alchimista Eugène Canseliet e, soprattutto, André Breton che avrebbe letto con interesse *Tecniche dello yoga.* Louis

Renou mi fece l'onore di invitarmi a cena con Émile Benveniste, curioso di apprendere certi dettagli sull'estasi degli sciamani asiatici, e, un'altra volta, con Paul Mus, appena ritornato dall'Indocina (portava ancora l'uniforme di ufficiale). Mus si ricordava del mio lungo articolo sul suo *Borobudur*, articolo che aveva decifrato a Saigon, alla vigilia della guerra, con l'aiuto di un dizionario romeno-francese.

Trascorsi l'estate del 1946 lavorando, come durante la mia giovinezza, da dodici a quattordici ore al giorno. Malgrado la canicola, in luglio terminai *Le problème du chamanisme*, studio che H.-Ch. Puech mi aveva chiesto per la «Revue de l'histoire des religions»; subito dopo mi concentrai sui capitoli non ancora scritti del *Trattato*. Lo sciamanismo mi interessava da molti anni; avevo raccolto i primi documenti al British Museum nell'estate del 1940; a Lisbona avevo letto tutti i volumi delle *FF Communications* che contenevano informazioni ed esegesi sullo sciamanismo asiatico e siberiano. Il pretesto del mio studio per la «Revue de l'histoire des religions» fu costituito da un libro di Ake Ohlmark: seguendo una vecchia interpretazione ingenuamente materialista, l'autore assimilava l'estasi sciamanica alle *trance* provocate dall'«isteria artica». Cercai di situare «il problema dello sciamanismo» nel contesto della Storia delle religioni, la sola prospettiva che non ne annullava né il significato né la funzione. Analizzai, dunque, la tipologia dell'iniziazione sciamanica e la struttura dei viaggi estatici degli sciamani nelle regioni celesti e sotterranee, sottolineando le analogie con i riti iniziatici e le esperienze mistiche di certe popolazioni

primitive e orientali. *Le problème du chamanisme* fu il mio primo studio pubblicato in Francia dopo la guerra (nel febbraio del 1947). Le lettere entusiaste che ricevetti allora da parte di molti orientalisti e storici delle religioni mi incoraggiarono a riprendere il problema in una monografia più ampia.

Naturalmente, il mio programma di lavoro da dodici a quattordici ore al giorno era talvolta interrotto dall'«attualità politica». Da poco era iniziata la Conferenza di Pace e un certo numero di intellettuali erano venuti a Parigi con la delegazione ufficiale della Romania. All'inizio di agosto, il professor A. Rosetti mi telefonò per dirmi che doveva vedermi d'urgenza. Ci incontrammo l'indomani. Mi confermò una voce che avevo sentito circolare da tempo ma alla quale mi ero rifiutato di credere: avendo l'intenzione di affidarmi una cattedra all'«École des hautes études», il Ministero francese dell'Istruzione aveva chiesto il parere della Legazione romena (poiché ero cittadino romeno). Il nostro ministro a Parigi, l'insigne matematico Stoilov, interpellò Bucarest e la risposta fu, evidentemente, negativa. Alcuni giorni dopo, A. Rosetti mi accompagnò nell'ufficio di Stoilov, «per vedere cosa si poteva ancora fare». Naturalmente, non si poteva più fare nulla. Confessai a Rosetti la mia sorpresa e la mia afflizione: non avrei mai creduto che un grande studioso si potesse comportare come un agente informatore. (Alcuni anni dopo, simili procedimenti sarebbero apparsi naturali…).

***

Come c'era da aspettarselo, la delegazione ufficiale romena alla Conferenza di Pace, guidata da Anna Pauker[4], sosteneva le tesi del Partito comunista, cioè quelle di Mosca. Grigore Gafencu e alcuni altri diplomatici romeni rimasti in Occidente costituirono un Ufficio Stampa per informare i circoli politici e l'opinione pubblica europea. Brutus Coste ne era uno dei membri più attivi. Così ci ritrovammo dopo un anno e riprendemmo alcuni temi delle discussioni che avevamo avuto in Portogallo[5]. Fra i «tecnici» della Commissione della Conferenza di Pace si trovava anche un buon amico di Coste, Anton Golopenţia. Lo rividi con gioia. Appresi che aveva spedito al suo ex professore, Joachim Wach, i tre volumi della rivista «Zalmoxis», e lo aveva pregato, in una lettera nella quale gli aveva parlato di me, di donarmi i suoi ultimi lavori. In effetti, Wach, che insegnava Storia delle religioni all'Università di Chicago, mi inviò *Sociology of Religion* e mi scrisse annunciandomi che sarebbe venuto presto in Europa. Ma venne soltanto nell'estate del 1950 e, quando ci incontrammo ad Ascona, Anton Golopenţia era da tempo un detenuto politico in Romania. (Alcuni anni dopo, sua moglie fu convocata per identificarne il corpo...).

***

L'ottobre del 1946 si annunciava assai difficile per noi. Talvolta avevo l'impressione di vedere lo spettro della povertà di fronte a me. Riuscimmo a vendere una parte degli abiti che avevamo portato dal Portogallo.

Poi scoprimmo il Monte di Pietà, dove depositammo più volte l'argenteria e la pelliccia di Nina. Giza aveva imparato a confezionare cappelli, ma all'inizio non trovava clienti. Per fortuna, di tanto in tanto, Brutus Coste e altri amici mi spedivano piccole somme di denaro. Riuscivo anche a farmi prestare da Cracanera i soldi necessari al pagamento dell'affitto o della traduzione dei capitoli del *Trattato*. Ma c'erano giorni in cui ero depresso da questa situazione di provvisorietà che si prolungava oltre ogni limite.

Decisi allora di tentare la fortuna negli Stati Uniti. Ananda Coomaraswamy mi aveva scritto all'inizio di ottobre, dicendomi che dovevo assolutamente andarlo a trovare a Boston nel 1947 perché si sarebbe ritirato definitivamente in India nel 1948. Lo pregai di trovarmi del lavoro negli USA. Mi rispose che tutte le cattedre di Indianistica e di Storia delle religioni delle Università e dei *college* erano da tempo occupate, ma mi assicurò che avrebbe ancora fatto dei tentativi. Soltanto nell'agosto del 1947 mi scrisse che sarebbe stato disponibile un posto di professore di ...francese in un *college* di prossima creazione (oltre al vitto a all'alloggio, avrei avuto uno stipendio annuo di duemilaottocento dollari). Accettai anche questa soluzione (dicevo a me stesso che sarebbe stata provvisoria), ma, in ottobre, Louis Renou mi annunciò la morte di Coomaraswamy. La notizia mi addolorò profondamente. Avevo sognato il viaggio negli Stati Uniti soprattutto per incontrare Ananda Coomaraswamy e poter conversare a lungo con lui, discutendo le sue ultime esegesi, fondate sulla *philosophia perennis*.

Malgrado la nostra povertà, continuavo a lavorare agli ultimi due capitoli del *Trattato.* Ero felice, poi, quando riuscivo a conoscere personalmente alcuni degli autori che avevo recentemente scoperto, come, ad esempio, Robert Desoille e Gabriel Marcel. All'inizio di dicembre mi telefonò Theodore Besterman, da poco nominato in un posto importante all'UNESCO. L'avevo conosciuto a Londra, nella primavera del 1940, e l'avevo incontrato di nuovo a Oxford l'inverno seguente. Ammiravo la sua erudizione e il suo coraggio nel cambiare «le specialità»: dalla parapsicologia all'etnologia e al folclore, poi alle bibliografie regionali, per finire con la magistrale *Bibliograpby of bibliographies*. Lo ritrovavo adesso appassionato di Voltaire, del quale voleva tradurre l'opera integrale in inglese. Passammo alcuni pomeriggi a girare insieme per librerie e antiquari; Besterman cercava di vedere «ogni libro *di* o *su* Voltaire...»[6]

***

Il 24 dicembre 1946, la signora Chernass ci annunciò che avremmo dovuto traslocare entro un mese. Poiché non potevamo più sperare di trovare un appartamento, cominciammo a cercare delle camere nelle «Pensioni». Trovammo, per me, una camera grande e spaziosa all'Hotel de Suède, in rue Vaneau. Dato che eravamo obbligati a pranzare e a cenare a casa, Giza cercava un albergo che le permettesse di preparare alcuni semplici piatti su un fornello a petrolio. Alla fine trovò, in un modesto albergo di rue de Beaune, una cameretta che si prolungava in una specie di alcova provvista di un

lavandino, e lì sistemò le sue valigie e il suo fornello.

Alla vigilia di Natale, Georges Dumézil venne a trovarmi, portando con sé i capitoli del *Trattato* dei quali aveva avuto la bontà di migliorare la versione francese. Tutto ciò che mi disse quel pomeriggio sul valore e sull'importanza del mio libro mi fece dimenticare i nostri guai e la nostra povertà. Mi suggerì di proporre il *Trattato* alla casa editrice Payot, e si offrì di scriverne, se necessario, la prefazione. Ma poiché i due ultimi capitoli non erano finiti, non osai presentare il manoscritto. Conclusi l'anno nello studio di Lili Verea, portando con me anche Theodore Besterman; era il suo primo contatto con ciò che amava chiamare «i divertimenti delle *élites* intellettuali francesi del dopoguerra».

Traslocammo il 28 gennaio 1947, dopo due giorni di tensione e di paura; la nostra padrona di casa aveva avuto una strana crisi di collera e, la notte, avevamo dormito vestiti, pronti a tutto. Tirammo un sospiro di sollievo dopo aver caricato le valigie e i libri in un camioncino ed essere partiti alla volta di rue de Beaune e poi di rue Vaneau. Ci abituammo presto al nuovo programma: io lavoravo tutto il giorno e una parte della notte; Giza confezionava cappelli e faceva visita alle eventuali clienti; a pranzo e alla sera, mangiavamo nella cameretta di rue de Beaune e, a volte, invitavamo anche degli amici a prendere il caffè.

La firma del Trattato di pace non suscitò il mio entusiasmo. Pochi giorni prima, mi erano stati riferiti alcuni dettagli tragici sulla carestia in Romania e, alcune ore più tardi, venni a sapere dell'aereo precipitato

a Sintra, sul quale si trovavano Claude Crussard e otto dei componenti dell'ensemble *Ars Rediviva*. Quell'inverno e quella primavera non ebbi che due preoccupazioni: trovare i soldi per pagare ogni settimana le nostre camere e finire il *Trattato di storia delle religioni*. Prendevo a prestito da tutti gli amici e i conoscenti. Mi feci prestare del denaro perfino da uno studente, Alphonse Juilland, arrivato recentemente da Bucarest, assieme ad altri borsisti dello Stato francese. A volte, Giza piangeva per disperazione: non riusciva a vendere i suoi cappelli. (Tuttavia, in autunno, la situazione cambiò bruscamente: una casa di moda le comprò tutta la collezione e le comandò altre decine di cappelli. Ci furono mesi in cui vivemmo esclusivamente dei suoi incassi).

Nel maggio del 1947 ricevetti da Brutus Coste, che gestiva un fondo speciale, ventimila franchi, e ciò mi permise di saldare una buona parte dei miei debiti e di pagare gli arretrati dei nostri alberghi. Lo stesso mese, N.I. Herescu mi presentò il generale Rădescu, presidente dell'ultimo governo libero di Romania. Dopo l'ultimatum rivolto al re Mihai I da Viscinski nel marzo del 1945, il generale Ràdescu si era rifugiato nella Legazione inglese e, alcuni mesi dopo, un aereo militare l'aveva trasportato, assieme al suo segretario, nell'isola di Cipro. Si trovava da poco tempo a Parigi, dove avevano cominciato ad arrivare, per vie diverse, anche altri uomini politici. Così rividi, in luglio, Constantin Vișoianu, l'ex ministro degli Esteri. L'avevo conosciuto in Romania nel 1938, quando era il direttore della rivista «Viața Românească» (La vita romena). Avevo appreso

che, durante la guerra, si era avvicinato al «socialismo» e pensava che dovevamo ottenere ad ogni costo la fiducia e l'amicizia dei Sovietici. Ma le recenti esperienze avevano fatto svanire le sue illusioni. Mi turbò il pessimismo con il quale guardava all'immediato avvenire. Era convinto, giustamente, che eravamo stati abbandonati dai «nostri Grandi Alleati»; la Romania, come il resto dell'Europa centrale e orientale, era stata ceduta ai Sovietici.

Tutte queste notizie mi rattristarono, ma non mi sorpresero. Dopo la Conferenza di Teheran, durante la quale l'Europa era stata divisa in due grandi «zone d'influenza», sapevo che la nostra sorte era segnata. Il principale problema era, secondo l'espressione di Anton Golopenţia, «come svernare», come salvare la nostra identità nazionale durante questo nuovo Medioevo che poteva durare molte generazioni. Ma noi, quelli che si trovavano in Occidente, non avevamo il diritto di lasciarci paralizzare dalla disperazione. Dovevamo, ad ogni costo, continuare il nostro lavoro e la nostra creazione, ciascuno secondo la sua vocazione.

Ripresi, dunque, con accanimento, i miei lavori. In giugno, scrissi uno studio sull'opera di Dumézil, che mi aveva richiesto Lucien Febvre per le «Annales», e in agosto terminai il *Trattato*. Mi restava da mettere a punto *Il mito dell 'eterno ritorno*, che aveva parzialmente tradotto il mio ex studente Mihai Şora. Ma, come temevo, lo sforzo che avevo fatto negli ultimi sei o sette mesi, mi staccò dalle opere teoretiche. In settembre, mi ritrovai appassionato di Balzac. Tutte le volte che disponevo di un pomeriggio libero, e ogni notte fino a tardi, leggevo o rileggevo le opere di questo idolo della

mia adolescenza e della mia gioventù. Presto scoprii la corrispondenza e le monografie uscite recentemente sulla sua giovinezza e sui suoi inizi letterari. Poiché nel 1950 si sarebbero compiuti cent'anni dalla sua morte, mi dissi che avrei potuto scrivere—e pubblicare sotto pseudonimo—una *Vita di Balzac*; sarebbe stata una biografia composta da uno *scrittore* esperto nell'esegesi dei diversi *simbolismi religiosi* e parareligiosi. Quando abbandonai definitivamente questo progetto, ero arrivato con il mio racconto all'anno precedente al primo successo di pubblico e di critica, *Les Chouans.* Ma non rimpiansi il tempo perduto; questo inatteso *intermezzo*[7] balzachiano mi aiutò a ritrovare il mio equilibrio.

In quell'autunno del 1947 conobbi Antoine Bibesco e pranzai per la prima volta nel suo superbo appartamento dell'Île Saint-Louis. Fui anche invitato da Manica Cantacuzino e Georges Enescu nella loro casa di Bellevue. Potei così conoscere più da vicino questa coppia favolosa alla quale—grazie all'«episodio Nae Ionescu» del 1931-1932—mi legavano tanti ricordi.

All'inizio di ottobre, seguendo i consigli di H.-Ch. Puech e di Alphonse Dupront, ex direttore dell'Istituto francese di Bucarest, dove l'avevo conosciuto molto tempo addietro, depositai una richiesta per una borsa al Centro Nazionale per la Ricerca Scientifica (CNRS). La richiesta era accompagnata da lettere di raccomandazione di Louis Renou, Georges Dumézil e Paul Masson-Oursel, e da numerose mie pubblicazioni *(Yoga* , «Zalmoxis» I-III, *Le problème du chamanisme,* ecc.). Immagino che il mio *dossier* abbia fatto una certa impressione perché, pochi giorni

dopo, ricevetti dal CNRS un «aiuto urgente» di venticinquemila franchi. Tuttavia, per evitare un'eventuale opposizione da parte della Legazione, Alphonse Dupront ritenne opportuno mettere al corrente Stoilov. Senza dubbio, il ministro fece il suo dovere. Con mia grande sorpresa—e con indignazione degli studiosi francesi che avevano fatto l'elogio della mia attività—il 3 dicembre del 1947 appresi che la mia richiesta era stata respinta. (Nel 1951, Louis Massignon «riaprirà il *dossier*», questa volta con pieno successo. Ma un mese dopo ricevetti una borsa Bollingen e dovetti rinunciare a quella del CNRS).

***

Alcuni giorni dopo questa «immeritata catastrofe» (come l'aveva chiamata un amico), andai a trovare Gustave Payot. Georges Dumézil gli aveva già parlato del mio libro e gli aveva promesso una prefazione. Fui accolto da un vecchio alto e smilzo, che, a dispetto del diabete e di altre infermità, impressionava per la sua sorprendente energia. Corrugò la fronte non appena vide il titolo: *Prolégomènes à l'histoire des religions.* Sfogliò il manoscritto e corrugò di nuovo la fronte: erano quasi settecento pagine dattiloscritte.

«Se ha bisogno di settecento pagine per dei *Prolegomeni*, una *Storia delle religioni* dovrebbe avere dieci volumi...! Deve cambiare il titolo».

Proposi *Morphologie du sacré*, ma scosse la testa disapprovando.

«È troppo vago. Il solo titolo che potrebbe interessare e attirare degli acquirenti è *Traité d'histoire des religions*».

Aggiunse che, se ero d'accordo, avrebbe preso immediatamente il mio libro. In caso contrario, data la mancanza di carta, avrei dovuto aspettare. Mi ricordai dell'inverno del 1941 quando, nella casa che avevamo affittato con la signora Sassoon a Oxford, avevo incominciato a scrivere le prime pagine dei *Prolegomeni.* Mi ricordai le notti degli ultimi due anni quando, in rue des Saints-Pères e poi all'Hotel de Suède, mi sforzavo di concludere gli ultimi capitoli... Evidentemente non avevo mai pensato di lavorare a una *Storia delle religioni.* Ma accettai all'istante. L'essenziale era che il libro uscisse, anche con un titolo che non meritava.

Gustave Payot mi chiese se il manoscritto fosse completo e definitivo; precisò che i tipografi erano esigenti e che le più semplici modifiche costavano enormemente. L'assicurai che il testo era completo ma che, in ogni caso, doveva essere rivisto ancora una volta prima di essere mandato in tipografia. Tre giorni dopo mi telefonò per dirmi che aveva trovato una tipografia la quale, se avessi presentato il manoscritto entro due settimane, avrebbe potuto far uscire il volume all'inizio della primavera. Aggiunse che alla consegna del manoscritto avrei ricevuto sessantamila franchi.

Non dimenticherò mai più i giorni e le notti vissuti tra il 13 e il 18 dicembre. Lavoravo soprattutto di notte, quando la rue Vaneau e l'Hotel de Suède ritrovavano un silenzio innaturale, quasi irreale. Mi coricavo verso il mattino, ma non dormivo che tre o quattro ore. Poi mi

preparavo una grande tazza di caffè e mi rimettevo al lavoro. A un certo momento, mi resi conto che non sapevo più in quale giorno della settimana eravamo. Non osavo scendere per interrogare il portinaio; temevo che sarei stramazzato sulle scale. Soffrivo di nuovo di quelle vertigini, provocate da una terribile sensazione di «déjà vu»[8], che avevo conosciuto quando ero giovane. Mi buttai vestito sul letto e riuscii ad addormentarmi. Malgrado la spossatezza, finii di completare la bibliografia e di mettere a punto il testo prima del termine fissato. (Ma da allora non osai più ripetere quest'esperienza di venti ore di lavoro ininterrotto al giorno). Dopo aver consegnato il manoscritto a Payot, cercai di leggere una novella di Balzac per evadere dal cerchio infernale nel quale mi ero dibattuto per una settimana. Impossibile. La spossatezza mi aveva provocato una crisi di vagotonia. Per alcuni giorni sonnecchiai, come una larva, da mattina fino a sera.

Qualche tempo dopo, Gustave Payot mi telefonò per avvertirmi che, indignato per il preventivo che gli aveva fatto la tipografia, aveva ritirato il manoscritto. Non sapeva quando si sarebbe presentata un'altra occasione. (Si presentò all'inizio dell'estate, ma non appresi che assai tardi questa buona notizia).

***

Da molto tempo non sapevo più nulla di Lică Cracanera. Avevo soltanto appreso che, nella speranza di un affare «puramente e semplicemente sensazionale» si era fatto prestare grosse somme di denaro e, da qualche

tempo, era scomparso da Parigi. Poi, in un gelido pomeriggio di gennaio, Emil Cioran mi portò la notizia che si era suicidato: avevano ritrovato il suo corpo su una spiaggia del Belgio. Circolava la voce che Cracanera, resosi conto di essere stato truffato, si fosse recato a Bruxelles per cercare di recuperare almeno una parte del denaro che aveva investito nel famoso «affare» ed, evidentemente, non c'era riuscito. Così persero i loro risparmi parecchi intellettuali romeni che glieli avevano affidati per «farli fruttare». Sono sicuro che Lică Cracanera è stato vittima della sua grande ingenuità. La sua buona fede è provata dal fatto stesso che si sia suicidato; un imbroglione sarebbe sparito, rifugiandosi in un altro continente. In ogni caso, non posso dimenticare la generosità con la quale aiutò tanti intellettuali romeni durante l'occupazione tedesca e subito dopo la liberazione[9].

Per i Romeni, il 1947 si era concluso con l'abdicazione forzata di re Mihai I e l'anno nel quale eravamo appena entrati lasciava presagire un aggravamento delle tensioni politiche. Il numero di coloro che abbandonavano la Romania—uomini politici, intellettuali, studenti—era considerevolmente aumentato negli ultimi mesi e continuava a crescere. Si ritrovavano a Parigi anche coloro che erano stati internati nei campi di concentramento in Germania e in Austria, per la maggior parte legionari.

Un comunicato della Legazione annunciò che presto sarebbe cominciato il rimpatrio dei cittadini romeni e che coloro che non fossero ritornati in Romania entro sei mesi avrebbero perso automaticamente la nazionalità.

Con l'eccezione di qualche lavoratore e di qualche vecchio, tutti decisero di restare in Francia. In seguito alla creazione dell'«Organizzazione internazionale dei rifugiati» (ora), ogni esule poteva depositare il suo passaporto (se ne aveva uno) e firmare una dichiarazione con la quale rinunciava alla rispettiva cittadinanza. Riceveva allora una carta d'identità e si trovava, in via di principio, sotto la protezione del Paese nel quale aveva scelto di risiedere. Più importante ancora: l'OIR metteva a disposizione dei rifugiati dei mezzi di trasporto per recarsi negli Stati che accettavano di riceverli, cioè le Repubbliche del Sud America, il Canada e l'Australia.

Molti Romeni—che erano fuggiti dalla Romania o che avevano fatto parte dei servizi diplomatici, consolari ed economici—decisero di partire il più presto possibile per l'Argentina. Da una parte, il governo argentino incoraggiava l'immigrazione; dall'altra, la tensione tra gli USA e i Sovietici si era aggravata nel frattempo e si credeva che la guerra fosse inevitabile. Il rischio di «farsi sorprendere dagli avvenimenti» in Europa centrale o occidentale sembrava a volte imminente. Inoltre, molti rifugiati pensavano che le possibilità di guadagnarsi la vita in altri continenti si sarebbero ridotte con il passare del tempo. Ciò spiega perché la maggior parte dei Romeni emigrarono in Argentina nel corso del 1948.

Furono queste ragioni a spingere Giza a iscriversi nella primavera del 1948 sulla lista del consolato d'Argentina. Le case di moda continuavano a ordinarle cappelli e recentemente aveva imparato il lavoro di sartoria. Diceva che quello era il momento migliore per

tentare la fortuna a Buenos Aires. Ma il numero delle persone iscritte sulla lista del consolato era considerevole. Doveva aver pazienza e aspettare.

Per quanto mi riguarda, non pensavo di emigrare. Ero deciso, assumendomi ogni rischio, a restare in Francia. Aspettavo che uscissero almeno i libri e gli studi già pronti. In febbraio, ricevetti le bozze del libro *Tecniche dello Yoga* e di un lungo studio *(Le «dieu Heur» et le symbolisme des noeuds)* che uscì in «Revue de l'histoire des religions»[10]. In marzo, conobbi Georges Bataille. Conversammo a lungo nella mia camera dell'Hotel de Suède; aveva letto *Yoga* fin dal 1936 e lo avevano interessato in modo speciale i capitoli sul tantrismo. Mi invitò a collaborare a «Critique» e, poche settimane dopo, gli inviai il primo articolo. Non avevo ancora perso la speranza che Payot pubblicasse il *Trattato* prima della fine dell'anno. In maggio, poco dopo l'uscita di *Tecniche dello Yoga*, riassunsi, in alcune lezioni tenute all'«École des hautes études», la mia opera preferita *Le Mythe de l'éternel retour*[11].

Ma la primavera del 1948 è legata nel mio ricordo ai primi tentativi di organizzazione culturale dell'esilio. Oltre ai borsisti dello Stato francese, che avevano rifiutato di ritornare in Romania, si trovavano a Parigi anche degli studenti che vi erano arrivati prima della guerra e durante la guerra, e molti intellettuali (giornalisti, professori, scienziati). Il generale Rădescu mi aveva chiesto un piano di attività culturale per i Romeni dell'esilio. Gli avevo suggerito, per il momento, di fondare un'Associazione «Mihai Eminescu», che organizzasse delle conferenze pubbliche e facesse uscire

una rivista letteraria («Luceafărul»[12]), e di istituire delle borse per gli studenti bisognosi e per certi intellettuali privi di mezzi.

Non riassumerò qui la storia della diaspora romena di quegli anni. È sufficiente ricordare che, dopo l'abdicazione di re Mihai e dopo l'esilio di molti uomini politici ed ex funzionari del Ministero degli Esteri, si poteva intravedere la possibilità di costituire un Comitato Nazionale che rappresentasse l'intero movimento di resistenza all'esterno come all'interno della Romania. Certi fondi, depositati da tempo in Svizzera e in Portogallo, potevano coprire, almeno agli inizi, le spese dell'organizzazione e dell'attività del Comitato. (Alcuni anni dopo, l'organizzazione americana *Free Europe* incoraggerà e sosterrà i Comitati delle «Nazioni prigioniere»). Come era naturale, l'ultimo presidente del Consiglio, il generale Rădescu, aiutato da Grigore Gafencu e da Brutus Coste, tentò di costituire il Comitato Nàzionale. Ma, a causa delle gelosie e dei conflitti inerenti ad ogni emigrazione, non vi riuscì e, alla fine, dovette rinunciarvi. Nel frattempo, l'industriale N. Malaxa, che aveva abbandonato di recente la Romania, mise a disposizione del generale Rădescu una parte della somma incassata attraverso la vendita delle famose «Officine Malaxa» e depositata in Svizzera. Cosicché, dal maggio del 1948 fino all'inverno del 1949, il generale Rădescu potè assicurare le borse agli studenti e agli intellettuali e far stampare i due numeri di «Luceafărul».

Assieme ad alcuni amici e colleghi fondai l'Associazione culturale «Mihai Eminescu». La prima manifestazione pubblica fu la commemorazione del 10

maggio[13], in una sala strapiena delle «Sociétés savantes», dove avrei tenuto in seguito alcune conferenze sulle due tradizioni spirituali romene e su Mihai Eminescu. Nel contempo, preparavo il primo numero di «Luceafărul», con la collaborazione di molti scrittori romeni della diaspora. Il volume, di centottanta pagine, si apriva con una poesia intitolata *Addio libertà!*, firmata Valeriu Anghel. Era, in realtà, di Vasile Voiculescu, ed era stata inviata clandestinamente dalla Romania.

Evidentemente, mi rendevo conto delle difficoltà che tali manifestazioni avrebbero potuto creare alla mia famiglia. Ma ciò era vero per tutti i Romeni dell'esilio. Ero venuto a sapere che da circa due anni i miei libri non si ristampavano più; ero diventato *persona non grata*. La corrispondenza con la famiglia e con gli amici in Romania si era gradualmente rallentata e, nel 1948, fu interrotta per molto tempo. Dalle ultime lettere dei miei genitori avevo capito che il cerchio si era stretto al di là di ogni aspettativa; ma si rallegravano che io potessi vivere, lavorare e pubblicare a Parigi. Tutte le volte che ne avevo l'occasione, inviavo loro dei pacchi con alimenti e, in seguito, delle piccole somme di denaro, ma non ero sicuro che giungessero a destinazione. Un anno dopo avrei compreso che, a causa di tale «trasferimento», Corina aveva subito un'inchiesta da parte della milizia. Da allora non tentai più di aiutarli finanziariamente. Per molto tempo, non ricevetti più notizie da casa se non indirettamente.

***

Alla fine di luglio del 1948, si svolse a Parigi il primo Congresso internazionale degli orientalisti. Fu anche il primo Congresso di Orientalistica al quale presi parte (presentai una breve comunicazione sul simbolismo dei sette passi di Buddha). Con questa occasione conobbi molti orientalisti stranieri; con alcuni di loro (Duchesne-Guillemin, Geo Widengren, Stig Wikander, ecc.) avrei stretto rapporti di amicizia. Fui contento anche di incontrare Étienne Lamotte e altri indianisti che mi avevano scritto delle lettere entusiaste su *Tecniche dello Yoga*. Poco tempo prima del Congresso, Theodore Besterman mi aveva proposto di sostituire, per tre o quattro mesi, un funzionario dell'UNESCO, che era stato mandato in missione in Oriente. Conobbi così gli orari e il programma di lavoro di un intellettuale integrato in una istituzione, incontrai ogni genere di tecnici dell'educazione e di funzionari della pianificazione culturale. Ma ero libero di organizzarmi da solo il lavoro, cosicché ogni giorno mi restavano alcune ore per la lettura. Un pomeriggio mi telefonò Payot; voleva sapere quando avrei potuto finire *Lo sciamanismo*, del quale gli avevo parlato da tempo. Con questa occasione appresi che il *Trattato di storia delle religioni* era in stampa. (In effetti, ricevetti le prime bozze a settembre).

Il 27 agosto del 1948, con la nostra amica Martha, figlia del dottor Vasile Voiculescu, accompagnai Giza a Marsiglia. Si imbarcò, assieme a circa duemila emigranti, su un piroscafo affittato dall'«Organizzazione internazionale dei rifugiati». Come venni a sapere dalle prime lettere, aveva viaggiato in condizioni spaventose.

Per fortuna, gli amici e i conoscenti già stabiliti a Buenos Aires l'aiutarono a dimenticare rapidamente questo incubo. In alcuni mesi Giza riuscì ad allestire un laboratorio di sartoria. Con il passare del tempo, cominciò a guadagnare abbastanza da potersi comperare il piccolo appartamento nel quale abitava. Ma non potè visitare Parigi se non cinque anni dopo.

Alla fine di ottobre, ebbi l'occasione di trascorrere una giornata a Saulchoir, con il Padre de Menasce e il suo gruppo «Eau vive». Ritornai affascinato dalla maestà della solitudine. Mi chiedevo, durante il viaggio, se il mio lavoro indefesso, e i libri e gli articoli che scrivevo, non mi allontanassero senza che me ne accorgessi dalle sorgenti della vita e dell'anima...

Passai il veglione di Capodanno con Herescu, Cioran e altri amici, nella casa della signora Foll, in avenue Trudaine. Di fatto, lo passai accanto a Christinel; come se non ci fosse nessuno, tranne noi due.

[1] *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris 1936. (*ndc)*

[2] *Techniques du yoga*, Gallimard, Paris 1948 (trad. it. *Tecniche dello yoga*, Einaudi, Torino 1952). *(ndc)*

[3] Il testo integrale della versione francese—*Traité d'histoire des religions*—sarà rivisto e corretto da Georges Dumézil.

[4] Vecchia militante, all'epoca numero 2 del partito comunista e ministro degli Esteri; qualche anno dopo, a

seguito di lotte interne, fu esautorata da tutte le sue funzioni e si salvò la vita solo grazie all'interesse particolare che Maurice Thorez provava per lei. Mircea Eliade ne ha fatto uno dei personaggi principali del suo romanzo *Pe strada Màntuleasa*, Caietele Inorogului, Paris 1968 (trad. it. *Il vecchio e il funzionario,* Jaca Book, Milano 1979). (A.P.)

[5] Il discorso di Churchill del 20 settembre 1946, nel quale egli suggeriva una Federazione degli Stati europei e la riconciliazione definitiva tra la Francia e la Germania, provocò infinite discussioni e polemiche. Alcuni ingenui si chiedevano perché Churchill avesse scoperto così tardi questa audace soluzione politica...

[6] In seguito, Theodore Besterman si concentrò esclusivamente sulla corrispondenza di Voltaire e pubblicò una mirabile edizione critica in centodieci volumi.

[7] In italiano nel testo, *(ndc)*

[8] In francese nel testo, *(ndc)*

[9] La figura e il destino di Likă Cracanera mi servirono da modello per un personaggio de *La foresta proibita*, Mişu Weissmann.

[10] *Le «dieu Heur» et le symbolisme des noeuds* in «Revue de l'histoire des religions», 134 (1947-48), pp. 5-36, ristampato in *Images et symboles,* Gallimard, Paris 1952, cap. III, pp. 120-63 (trad. it. *Immagini e simboli*, Jaca Book, Milano 1981, pp. 85-112). *(ndc)*

[11] Iniziato a Cascais, nel marzo del 1945, questo piccolo libro sarà completato a Parigi nel novembre del 1948 e uscirà, da Gallimard, nella primavera seguente

(trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, Boria, Torino 1968).

[12] «Espero»: titolo di uno dei grandi poemi di Mihai Eminescu (1850-1889). *(ndc)*

[13] Festa nazionale, il 10 maggio indicava tre avvenimenti: l'arrivo di Carol I di Hohenzollern in Romania (1866), la ratificazione dell'indipendenza (1877) e la proclamazione del regno (1881). *(A.P.)*

XX

CHRISTINEL

Tra i Romeni che si trovavano a Parigi e con i quali avevo fatto amicizia c'era anche l'ex corrispondente del giornale «Universul» (L'Universo), Mihai Niculescu. Preparava all'epoca una tesi su Jean Giraudoux. In un pomeriggio d'autunno inoltrato, nel 1947, invitato da Giza a prendere il caffè, arrivò in compagnia di un'amica che voleva da molto farci conoscere, Sibylle Cottescu. Era una giovane bruna e bella, con i capelli neri che le cadevano sulle spalle. Mi impressionarono fin dall'inizio i suoi gesti lenti, la serenità e la sicurezza con le quali ti guardava negli occhi. Parlava correntemente il romeno ma con un pronunciato accento francese. Avevamo appreso da Mihai Niculescu che abitava a Parigi dall'età di sei anni e che aveva fatto i suoi studi in un collegio cattolico, dove adesso era professoressa di latino. Sapevamo anche che era cognata del direttore d'orchestra Ionel Perlea, che era stato scritturato dalla Scala per l'intera stagione invernale.

Ci incontrammo parecchie volte e feci la conoscenza di alcune delle sue amiche, professoresse come lei nello stesso Collège Sainte-Thérèse. Sibylle abitava in un

piccolo appartamento, a Bois-Colombes, affittato sin dal tempo della guerra, dove invitò i suoi amici per il veglione di Capodanno; ma io, in piena crisi di vagotonia, non potei andarci. Feci la prima visita a Bois-Colombes nella primavera del 1948. Non ricordo quasi nulla di quel pranzo; mi ricordo, però, che allora conobbi Christinel. A differenza delle sue sorelle, era bionda e aveva gli occhi azzurri, ma, come Sibylle, si lasciava cadere i capelli sulle spalle. La prima immagine non si è cancellata da quel momento dalla mia memoria: rideva con un riso infantile a allo stesso tempo di una sconvolgente femminilità, scoprendo tutti i denti e inclinando leggermente la testa.

Sapevo che era arrivata da poco tempo dall'Italia, dove aveva passato più di un anno con Lisette e Ionel Perlea. Non sospettavo allora, mentre l'ascoltavo parlare di Napoli, Santa Margherita o Roma, che ci preparavamo a compiere il nostro destino. Mi interessavano solo gli avvenimenti, gli aneddoti del suo viaggio: si era imbarcata a Constanţa, sul piroscafo romeno Transilvania, era arrivata a Napoli e poi era partita immediatamente per Milano. Aveva passato una parte dell'inverno con Ionel e Lisette a Santa Margherita e a Milano, poi erano scesi a Roma e infine a Napoli, dove Ionel aveva diretto una serie di concerti al teatro San Carlo. A Napoli aveva ritrovato Nina Batali, la giovane pittrice con la quale avevo fatto amicizia nel 1938. Quando, in seguito, Christinel le disse che partiva per Parigi, Nina le parlò di me. Christinel, che aveva letto *Maitreyi* e altri miei romanzi di successo, mi considerava un autore consacrato e dunque di «una certa età». Quando le chiesi quanto vecchio si immaginava che

potessi essere, rise, un po' intimidita, ma non rispose. Risi anch'io senza capir bene perché.

Molto probabilmente, era presente quel giorno a Bois-Colombes anche la madre delle tre ragazze, Maria Şendrea, Mamy come la chiamavano le amiche di Sibylle e come abbastanza presto l'avrei chiamata anch'io. Non credo di aver mai incontrato da allora un'altra bella donna che sia rimasta così giovane e seducente all'età di una nonna. Nel mio ricordo, non è più cambiata da allora: ha mantenuto i suoi capelli bianchi e scintillanti, il suo viso nobile e dolce, gli occhi dallo sguardo profondo, talvolta malinconici anche se mai oscurati dalla tristezza. Per tutti coloro che la incontravano, evocava la bellezza delle principesse dei secoli scorsi. (E, vent'anni più tardi, Petru Comarnescu non dimenticava di ricordarci, sovente in modo inopportuno, che i Şendrea discendevano dalla famiglia di Stefano il Grande). Non sono più riuscito a rivedere mia madre, che si è spenta nel 1976, a novant'anni; ma, per tutto il tempo che è vissuta, Mamy l'ha sostituita...

Poco tempo dopo, feci la conoscenza di Lisette (forse ancor più bella delle sue sorelle) e di Ionel Perlea, che portava ancora la barbetta con la quale era ritornato dal campo di concentramento di Mariafahr in Austria. Avrò molte cose da dire, su entrambi, nelle pagine che seguono. Feci rapidamente amicizia con Lisette; mi piacquero fin dall'inizio la sua spontaneità e la sua bontà, l'ottimismo con il quale immaginava il suo futuro. Mi impressionò, pure, il suo amore per le sorelle, la devozione con la quale le proteggeva, il bisogno di trascorrere il maggior tempo possibile accanto a Mamy, a

Christinel, a Sibylle.

Ionel Perlea era, almeno all'inizio, più riservato; gli piaceva ascoltare, ma non si lasciava trascinare in discussioni che non lo riguardavano direttamente. Diventammo amici più tardi e, a mano a mano che lo capivo (e intuivo la sua vera vita, isolato, come era, nell'universo del suo genio musicale), cresceva anche la mia ammirazione. A Pasqua, Ionel invitò la famiglia e alcuni amici in un ristorante romeno, recentemente aperto in rue Saint-Jacques. Dopo l'intenso lavoro dell'ultimo anno e i successi ottenuti dappertutto in Italia, si concedeva una breve vacanza a Parigi (ma non amava dire: «in seno alla famiglia»).

In quella notte di Pasqua, che si prolungò fino alle due del mattino, scoprii quanto potesse essere affascinante, allegra e giovanile Christinel quando si lasciava trascinare in un'«atmosfera di festa». Non avrei mai immaginato che quest'angelo biondo con gli occhi azzurri e i capelli che le scivolavano sulle spalle come quelli di un'adolescente potesse ridere di gusto e, soprattutto, cantare con tanto buon umore e senso dell'umorismo. La guardavo e l'ascoltavo affascinato, ma non mi rendevo conto di cosa mi stesse succedendo, non sapevo che eravamo destinati l'uno all'altra...

La rividi circa due settimane più tardi, alla festa organizzata dall'Associazione «Mihai Eminescu» presso le «Sociétés savantes». Il cappello che le aveva confezionato Giza era ravvivato da un piccolo mazzetto di violette. Intuii che le sarebbe piaciuto che restassimo insieme, ma mi aspettavano gli amici e i colleghi. Preso da innumerevoli visite e incontri, non la rividi troppo

presto. Mi telefonò un pomeriggio per dirmi che stava leggendo *Tecniche dello Yoga*. Il libro la interessava ma, mi confessò timidamente, i termini tecnici e il vocabolario sanscrito le rallentavano la lettura… Non potevo immaginare allora che, alcuni anni dopo, avrebbe battuto a macchina i manoscritti delle mie monografie *Lo sciamanismo* e *Lo Yoga,* e avrebbe padroneggiato perfettamente la terminologia di molte lingue orientali…

***

L'autunno del 1948 fu lungo e, nel mio ricordo, straordinariamente bello. Il posto che occupavo provvisoriamente all'UNESCO era assai ben retribuito; potevo, perciò, invitare i miei amici al ristorante o a uno spettacolo. Riuscivo a terminare il mio programma quotidiano di lavoro in due o tre ore; nel resto del tempo leggevo manoscritti per «Luceafărul», rivedevo le seconde bozze e preparavo l'indice del *Trattato*. Solo la sera ritrovavo pienamente me stesso. Sentivo che stavo cominciando una vita nuova; anche Parigi mi sembrava *nuova*, così come la scoprivo nelle lunghe passeggiate con Christinel. Abitava, all'epoca, con un'amica, in un appartamento di rue de Ségur, abbastanza vicino a rue Vaneau. La padrona di casa, l'anziana e distinta signorina Bianche de La Rivière, aveva subaffittato loro due camere.

Ci incontravamo quasi ogni sera e cenavamo assieme; talvolta invitavamo Sibylle o Herescu e andavamo alla scoperta dei caffè e degli spettacoli di Montparnasse. Ma ci piaceva soprattutto girovagare noi due soli per

le strade tra l'École militaire e Sèvres-Babylone. Conoscevamo ogni panca, ogni *bureau de tabac*[1], ogni fanale. E tuttavia, una notte, ci perdemmo; non riuscimmo ad arrivare in rue de Ségur se non molto tardi, verso mattina...

Talvolta mi chiedevo per quale miracolo avessi ritrovato l'ingenuità e l'entusiasmo dell'adolescenza senza che fossi schiacciato dalla sensazione del ridicolo. In effetti, mi comportavo come un liceale innamorato. Ma sentivo che si trattava anche di qualcos'altro, che la riprovevole banalità del mio comportamento da adolescente celava, molto probabilmente, le fasi di un processo di totale rinnovamento. Sentivo che, accanto a Christinel, riscoprivo una vitalità e una dimensione spirituale che «la Storia» degli ultimi anni aveva messo in ombra.

Ricordando, a volte, nella mia camera dell'Hotel de Suède, certi miei gesti o espressioni «ridicoli», alzavo le spalle sorridendo. Non mi lasciavo ingannare dalle apparenze. Avevo compreso da tempo la misteriosa, e in apparenza ridicola, manifestazione del sacro in oggetti o atti profani. Mi sembrava che questa dialettica delle ierofanie costituisse allo stesso tempo, *pur camuffandolo*, il modello esemplare di ogni esistenza umana. Sarebbe stato tragicomico che non intuissi cosa mi stava succedendo, che non avessi il presentimento che, attraverso Christinel, avrei potuto ritrovare me stesso, totalmente...

Le piaceva sentirmi raccontare dei momenti della mia vita. Una volta che mi aveva chiesto a cosa stessi lavorando, le risposi, un po' per scherzo, parlandole delle

iniziazioni e delle estasi sciamaniche. Sorrise, tentando di nascondere la malinconia. Feci finta di essere sorpreso e le chiesi:

«Non ti sembra interessante?».

«Ma sì. Tutto quello che fai è interessante; tutto quello che hai scritto sulla filosofia indiana, sulla Storia delle religioni è appassionante. Ciò fa parte della tua vocazione... Ma», aggiunse dopo una pausa, «anche la letteratura fa parte della tua vocazione...».

«Per chi devo scrivere?», la interruppi. «Non posso scrivere letteratura che in romeno. Nella lingua nella quale sogno...».

«Scrivi per quei pochi Romeni che ti apprezzano».

Sorrise, poi aggiunse rapidamente:

«Scrivi, ad esempio, per me...».

Ci guardammo negli occhi, entrambi sorpresi di quello che ci era capitato. (Ma, alcuni istanti dopo, mi chiesi più volte: «Che cosa è capitato?»). Dovevo, tuttavia, dire qualcosa.

«Non scrivo più letteratura da tre o quattro anni, e tutto ciò che avevo scritto negli ultimi tempi era un fallimento...».

«Ciò non significa nulla», mi interruppe. «Se è davvero la lingua nella quale sogni, è certo che, un giorno, più tardi...».

«È anche la lingua nella quale posso confessare a una donna che l'amo...».

Intuii che era arrossita, ma lei mi guardò con un sorriso ironico.

«Forse esageri», sussurrò. (Evidentemente si era

ricordata della mia giovinezza in India).

Sapevamo tutti e due che eravamo innamorati l'uno dell'altra, ma io non le confessai nulla; come se avessi voluto prolungare una beatitudine mai incontrata prima, un incantesimo dal quale non volevo svegliarmi. E tuttavia, una sera, dopo essere saliti su un taxi che avevo fermato, le dissi:

«Vorrei che tu sapessi che sono stato felice nel mio matrimonio».

Tutto il volto le si illuminò, e mi guardò a lungo, sorridendo. Credetti, per alcuni istanti, che volesse aggiungere qualcosa, ma continuò a tacere, guardandomi in modo strano, come mai fino a quel momento. (Sapevo che era stata sposata due volte, e si era separata anche dal secondo marito, ma il divorzio non era ancora trascritto). Poi parlammo d'altro.

Ma «i segni» (come li chiamammo in seguito) si ripetevano. Una sera, invitato a cena in rue de Ségur, scelsi con speciale attenzione una pera, la sbucciai e ne offrii la metà a Christinel. Dato che nessuno si lasciò tentare dall'altra metà, la trattenni per me. Allora la signorina de La Rivière citò, di sfuggita ma con senso dell'umorismo, una credenza tradizionale, secondo la quale chi condivide una pera da lui stesso sbucciata è destinato a dividere il resto della vita con la donna alla quale ne ha offerto una metà...

Poiché sentivo che dovevo aggiungere anch'io qualcosa, confessai che avevo sempre ammirato la saggezza e le tradizioni popolari...

***

Nelle ultime settimane dell'anno restammo tutto il tempo assieme. Non esitavamo a camminare abbracciati per strada, fermandoci di tanto in tanto a volte proprio sotto i fanali, per baciarci a lungo, come le giovanissime coppie che scoprivano in quegli anni la spontaneità e l'innocenza della voluttà. Di fatto, non ci rendevamo più conto di dove ci trovavamo, né se aveva ancora senso nasconderci. Eravamo entrambi sicuri che tutti attorno a noi—a cominciare da Mamy—avevano intuito da molto la verità. Per quel che mi riguarda, non pensavo di dover essere più esplicito, cercando di chiarire una situazione che mi sembrava trasparente.

Avevamo deciso di passare il veglione di Capodanno con tutta la famiglia, a casa della signora Foll, la madre della migliore amica di Sibylle, Jacqueline Desjardin. Oltre a due giovani colleghe, Sibylle aveva invitato Nicolae Herescu, Emil Cioran, Lucian Bădescu e Mihai Niculescu. Sapevo che Christinel era raffreddata, ma non potevo credere che avrebbe rinunciato alla festa. Quando apparve, in uno stupendo abito da sera che le lasciava le spalle nude, e l'abbracciai baciandola amichevolmente su entrambe le guance, mi spaventai: il suo corpo scottava, ardeva oltre il normale. Mi spiegò, ridendo, che, essendosi misurata la temperatura, alcune ore prima, aveva scoperto di avere quaranta gradi, e allora, per non scoppiare a piangere, aveva nascosto il termometro. Mi pregò di non parlare più di febbre, né dell'imprudenza che aveva fatto.

«Vicino a te, non ho paura!», sussurrò. «Se saprai

come difendermi, non mi potrà accadere nulla!...».

La difesi, tenendola sempre accanto a me. A volte, dimenticavo che mi trovavo ad una festa, assieme a tanti amici; non guardavo che lei, non parlavo che a lei. Per fortuna, nonostante la febbre, riuscì ad entusiasmarci tutti con le sue canzoni e le sue risate, con le scene comiche che improvvisava, facendo finta, ad esempio, di vuotare il suo bicchiere di champagne più rapidamente di ogni altro. Alla fine riuscì a tranquillizzare anche Mamy e Lisette, facendo loro credere che la febbre era sensibilmente calata.

La festa finì alle otto del mattino, e da allora non ci separammo più. Quando, il 9 gennaio 1949, Christinel si trasferì da sola in un albergo vicino all'École Militaire, rimasi da lei; fu il nostro fidanzamento. Non pensavamo a nient'altro; eravamo felici perché, finalmente, potevamo stare assieme il più possibile. Non cercavamo di immaginare che cosa ci avrebbe portato il futuro. (Per diversi motivi la trascrizione del divorzio tardava, ma, alla fine, Christinel riuscì ad ottenerlo. E, come ci eravamo promessi, ci sposammo civilmente il 9 gennaio 1950, esattamente un anno dopo il nostro fidanzamento, e in quella stessa sera celebrammo anche il matrimonio religioso).

A poco a poco, cominciai a percepire il senso nel quale sarebbe cambiata la mia vita: continuavo il mio programma di lavoro (in primo luogo, gli studi di orientalistica e di storia delle religioni), ma non accettavo più di lasciarmi assorbire da una tale attività esclusivamente scientifica; mi attiravano sempre di più le dimensioni profonde, enigmatiche, delle

ultime esperienze; sentivo che, in modo misterioso, mi erano predestinate e perseguivano un certo scopo che non potevo ancora comprendere.

Continuavo, perciò, il mio programma. Il 15 gennaio 1949, tenni, al Musée Guimet, una conferenza sul tantrismo. Erano presenti, tra gli altri, Puech, Masson-Oursel e il tibetologo Jacques Bacot. Tutti e tre mi consigliarono di riprendere il soggetto in una monografia specifica[2]. Alcuni giorni dopo curai la presentazione alla stampa del *Trattato di storia delle religioni.* Mi rendevo conto dell'interesse e del valore di questo libro. L'apprezzamento entusiasta di Dumézil e, in seguito, le lettere ricevute da tanti studiosi che ammiravo, come pure le prime recensioni, estremamente favorevoli, confermarono la mia fiducia nel destino del libro. Il *Trattato* andò esaurito, fu rapidamente ristampato e, alcuni mesi dopo la sua uscita, la casa editrice Einaudi acquistava già i diritti per la traduzione italiana. (Ma né io, né Gustave Payot potevamo immaginare, allora, il successo che avrebbe incontrato presso i lettori e i critici, né il numero delle lingue nelle quali sarebbe stato tradotto). Alla fine di maggio uscì *Il mito dell'eterno ritorno.* È, probabilmente, il mio libro che è stato più discusso, in particolare dai filosofi e, negli Stati Uniti, anche dai teologi. (Lessi emozionato la cartolina postale di Benedetto Croce; l'insigne filosofo sviluppò in seguito alcue delle osservazioni che mi aveva fatto in un articolo dei «Quaderni della critica»[3]).

In quella primavera del 1949 conobbi Raffaele Pettazzoni. Si fermò a Parigi per incontrarmi; sperava, anche, che potessi convincere Gustave Payot a tradurre il

suo lavoro del 1924, *La religione greca*, rivisto e con la bibliografia aggiornata. Alla Gare de Lyon, riconoscendolo da lontano—piccolo, di una severa eleganza, sorridente, spesso impacciato (dato che era sordo, molte volte non capiva ciò che gli veniva detto e non sapeva che cosa rispondere)—mi ricordai della mia mansarda di strada Melodiei a Bucarest, dove avevo letto *I Misteri*, e della camera di Ripon Street, a Calcutta, dove rileggevo, a tarda notte, *La religione greca*... Una delle mie grandi soddisfazioni fu di aver contribuito all'uscita di questo libro in traduzione francese. Da allora, avrei rivisto Pettazzoni numerose volte; a Roma, quando mi invitò a tenere una conferenza sullo sciamanismo, al Congresso di Amsterdam e, l'ultima volta, nell'autunno del 1958, a Tokio, pochi mesi prima della sua morte.

***

Christinel si era trasferita, in febbraio, nell'appartamento di Sibylle a Bois-Colombes. Ci vedevamo tutte le volte che potevamo. Come al solito, le piaceva ascoltarmi mentre le parlavo dei lavori che stavo preparando e, soprattutto, dei miei piani per il futuro. Sfogliò con emozione l'esemplare di *Das Mädchen Maitreyi* che avevo ricevuto dalla Nymphenbürger Verlag e batté le mani come un bambino e allo stesso tempo entusiasta, quando le dissi che Brice Parain era affascinato dal romanzo e aveva preso un'opzione per Gallimard.

«Spero che avrà lo stesso successo che ha avuto in Romania... Allora potranno essere tradotti anche altri

romanzi, a cominciare da *Nozze in cielo*… *E* finendo con quello che scriverai», aggiunse subito.

La interruppi con una certa timidezza:

«Devo prima finire *Lo sciamanismo*…».

«Non fa nulla», mi incoraggiò con un sorriso ironico. «Aspetteremo…».

Ritornavo da Bois-Colombes prima di mezzogiorno e, se non avevo degli appuntamenti, mi chiudevo nella mia camera all'Hotel de Suède e lavoravo fino a sera, quando veniva Christinel e andavamo a cenare in un piccolo ristorante. Lisette e Ionel avevano affittato una villa a Capri, per tutta la famiglia; eravamo tutti invitati a passarvi insieme una parte dell'estate. Christinel vi si recò nella seconda metà di maggio, mentre restammo d'accordo che io e Sibylle saremmo partiti due mesi dopo. Speravo entro quella data di mettere a punto i primi capitoli de *Lo sciamanismo.* Ripresi il mio programma di lavoro da dodici a quattordici ore al giorno. Passavo quasi tutti i pomeriggi al Musée de l'Homme, a verificare e a completare la documentazione etnologica, e le notti, fin verso il mattino, a scrivere. Avevo terminato già da tempo il capitolo sul simbolismo del costume sciamanico; il commento così favorevole di Georges Dumézil, che lo aveva corretto con la sua mirabile meticolosità, aveva decuplicato la mia voglia di lavorare. Scrivevo con passione, quasi affascinato dai significati, così interessanti, che scoprivo in ciò che avevo denominato «le tecniche arcaiche dell'estasi».

Un pomeriggio all'Abbazia di Royaumont—dove ero stato invitato ad ascoltare l'ultimo concerto della serie

delle *Semaines musicales internationales*—mi risvegliò da questa euforia. Notai nel *Diario* l'emozione che mi afferrò, quel 26 giugno 1949, osservando dal finestrino dell'autobus i campi disseminati di papaveri, che mi ricordavano i paesaggi della mia infanzia, la campagna e il cielo di Romania. E, improvvisamente, mi sentii avvolgere dalla magia di mezza estate. Neppure il meraviglioso concerto di Poulenc potè spezzare quest'incantesimo. Al ritorno, di notte, nello stesso autobus, cominciai a filmare mentalmente un nuovo romanzo. Ma non ne «vedevo», con una certa precisione, che l'inizio e la fine. Iniziai a scriverlo fin dall'indomani. Gli avevo trovato il titolo—*Noaptea de Sânziene*[4]—e sapevo già che l'azione si sarebbe svolta nell'arco di dodici anni. Tentai di continuare *Lo sciamanismo*, dedicandovi i pomeriggi e le sere, mentre lavoravo di notte al romanzo. Ma dovetti presto rinunciare a questo ottimistico progetto.

Rileggendo le trecento pagine di *Apocalisse*, il romanzo che avevo cominciato a Lisbona e che avevo interrotto nel 1944, ebbi l'impressione che potevo «salvare» un personaggio, Vădastra, e una buona parte degli episodi nei quali svolgeva il ruolo principale. Non so se fu un errore, ma l'integrazione di Vădastra nell'insieme de *La foresta proibita* mi diede molto da fare. Poiché la sua stesura si prolungò per quasi cinque anni (è vero che potevo dedicarvi solo qualche mese all'anno), ritornerò più volte su questo romanzo-fiume. Naturalmente, l'azione, gli scenari e i personaggi subirono, nel corso di questi cinque anni, innumerevoli trasformazioni. Ma il tema centrale rimase

lo stesso, quello che avevo «visto» nell'autobus con il quale ero rientrato a Parigi da Royaumont: la certezza del personaggio principale, Ştefan Viziru, che i ritmi cosmici e gli avvenimenti storici camuffano significati profondi, di tipo spirituale; e, soprattutto, la sua speranza che l'amore può costituire una rottura di livello e rivelare una nuova dimensione esistenziale—in altre parole, l'esperienza della libertà assoluta. Devo aggiungere, tuttavia, che, molto presto, Ştefan Viziru si accorgerà di essere ossessionato da una speranza paradossale: la possibilità di essere innamorato di due donne allo stesso tempo[5]. Secondo lui, una tale esperienza, apparentemente irrealizzabile, equivarrebbe, su di un altro piano, a quelle dei santi.

Come mi aspettavo, Christinel fu felice quando venne a sapere del romanzo. Era accaduto proprio come mi aveva predetto. Da parte mia, sentivo che avrei potuto scrivere meglio non appena fossimo stati di nuovo insieme. Le prime cento pagine, scritte nella mia camera d'albergo, non mi sembravano sempre riuscite, cosicché interruppi il romanzo. Del resto, dovevo scrivere un articolo per «Critique» e alcune recensioni per la «Revue de l'histoire des religions»; inoltre, ottenere un *titre de voyagé*[6] in Questura e un visto all'Ambasciata d'Italia richiedeva parecchio tempo.

Partii il 14 luglio 1949 in compagnia di Sibylle, Jacqueline e Oani (il figlioletto di Lisette e Ionel) e, due giorni più tardi, arrivammo a Capri. A cominciare da Genova, dove mi accolsero gli oleandri della mia giovinezza, vissi in un'euforia permanente. Mi pareva di ritrovare la direzione e le dimensioni della mia *vera*

esistenza; infatti, d'ora in avanti, il destino mi avrebbe permesso di dedicarmi esclusivamente alla vocazione che avevo intuito sin dall'adolescenza: decifrare, attraverso un'analisi la più rigorosa possibile, i significati dei fenomeni religiosi e, tutte le volte che i documenti lo avrebbero permesso, tentare di ricostituirne la storia, senza reprimere tuttavia, come facevo da qualche anno, l'attività della mia immaginazione letteraria. Nelle prime due settimane, abitammo, io e Christinel, nella dipendenza della Villa Monacone, proprio di fronte ai famosi scogli «I faraglioni». Poi, fino al 1° settembre, quando partimmo per Roma, fummo ospitati da Nina Batali alla Villa Ruggiero che aveva da poco affittato. Scrivevo con furia e dove capitava: all'ombra di un pino mediterraneo o appoggiato a una roccia, oppure, una volta sistemato a Villa Ruggiero, in un angolo della terrazza. Ma, soprattutto, passeggiavamo, noi due soli, sui sentieri abbandonati che indovinavamo tra le pietre.

Quell'estate, quando tutto mi sembrava che diventasse di nuovo possibile, è rimasta nel nostro ricordo come un dono di un altro mondo. In seguito, siamo ritornati alcune volte a Capri, ma, anche quando siamo sfuggiti alla povertà, non abbiamo più osato trascorrere le nostre vacanze in quella che era stata, una volta, «la nostra isola»...

***

In quei nove giorni passati a Roma, ospitati da un'amica, Gina Massari, conobbi di persona Ernesto De Martino, il quale, dopo *Techniques du Yoga*, stava

facendo tradurre in italiano il *Traité d'histoire des religions*. De Martino si era separato dalla sua prima moglie, la figlia di V. Macchione (che avevo conosciuto a Napoli, nel 1927), e si era risposato con una giovane donna che aveva incontrato nel sud d'Italia durante le sue ricerche sul terreno. Allievo preferito di Macchioro, discepolo di Benedetto Croce (che aveva pubblicato il suo primo libro sulla storia e l'etnologia), Ernesto De Martino era iscritto da alcuni anni al Partito Comunista e godeva di un meritato prestigio tra gli intellettuali di estrema sinistra. Nella collana che dirigeva presso Einaudi, aveva recentemente pubblicato *Il pensiero magico*[7], dove tentava di spingere più lontano lo «storicismo» di Croce nell'interpretazione della mentalità arcaica. Secondo De Martino, la Natura stessa, e non solo l'esistenza umana, era *culturalmente condizionata*[8]. In altre parole, i fenomeni di tipo magico o sciamanico (bilocazione, evocazione degli spiriti, possessione, ecc.), *irreali* per un occidentale che vive nell'Universo di Newton e dei suoi successori, erano *reali* e *naturali* per i «primitivi» che vivevano in un mondo dominato dal pensiero magico. La Natura, poiché era anch'essa *culturalmente condizionata*, permetteva a una società arcaica di evocare *realmente* i morti, mentre lo spiritismo praticato nelle società occidentali era solo un'illusione o una farsa.

Benedetto Croce aveva criticato questo tentativo di «storicizzare» la Natura, ricordando che la Storia era la creazione esclusiva dello spirito[9].

Da Ernesto De Martino venni a sapere che, dopo la pubblicazione di *Tecniche dello Yoga,* Einaudi aveva

ricevuto alcune denunce, provenienti probabilmente dalla Legazione romena, a proposito della mia attività «fascista» di prima della guerra. La risposta di De Martino fu chiara e semplice: quanto alla collana che dirigeva, non accettava argomenti di tipo non scientifico. Le obiezioni che mi fece alcuni mesi più tardi, nella sua prefazione all'edizione italiana del *Trattato di storia delle religioni* riguardavano esclusivamente il metodo che avevo utilizzato nell'analisi dei fatti religiosi, metodo che lui chiamava «fenomenologia» (per me era piuttosto una morfologia) e al quale opponeva lo storicismo crociano. Ma le denunce ricevute da Einaudi, anche se non ebbero il risultato atteso da coloro che le avevano fatte, mi ricordarono, opportunamente, che le imprudenze e gli errori che avevo commesso durante la mia giovinezza, costituivano una serie di *malentendus*[10] che mi avrebbero tormentato per tutta la vita.

Tuttavia, mi resi conto in seguito che non avevo il diritto di lamentarmi. Grazie a questi *malentendus* mi trovavo in Occidente, libero di continuare il mio lavoro nella Storia delle religioni, nell'orientalistica e nella filosofia della cultura. Se Nae Ionescu non fosse esistito (o, più precisamente, se il Professore, nella sua opposizione sempre più radicale al re Carol II, non si fosse avvicinato alla Germania hitleriana), sarei rimasto in Romania, probabilmente come professore all'Università, fino al 1946-47; poi avrei condiviso la sorte di tanti altri intellettuali della mia generazione. (Ma talvolta mi dicevo che questa sorte era stata soltanto rinviata. Perché mi preoccupava ancora, dopo tanti anni, «l'enigma della morte collettiva»?).

***

L'11 settembre 1949, ritornai, da solo, a Parigi, e dal 14 al 19 dello stesso mese partecipai al Congresso di psicologia religiosa di Royaumont. La mia comunicazione (mi era stato suggerito di parlare su «Images religieuses-images naturelles») ebbe parecchio successo e la discussione si prolungò per più di due ore. Appena ritornato a Parigi, rilessi le trecentosettanta pagine del mio romanzo; al di fuori dei frammenti, abbastanza numerosi, estratti da *Apocalisse*, il testo mi deluse. Mi rimisi subito, furiosamente, a rivedere il manoscritto, riducendo drasticamente gli episodi riguardanti i personaggi del vecchio romanzo e rifacendo, talvolta interamente, alcuni capitoli.

Ma, a volte, notizie e appuntamenti mi allontanavano dall'orizzonte de *La foresta proibita.* Il 3 ottobre, venne a trovarmi padre Jean Bruno, direttore della rivista «Études carmélitaines», per invitarmi al Congresso sul tema «Chasteté et expérience mystique» in programma per il settembre del 1950. Due giorni dopo, ricevetti una lettera della signora Olga Fröbe-Kapteyn, che mi chiedeva di fare una conferenza nell'ambito *Eranos* nell'agosto del 1950. L'invito mi rese felice e mi lusingò. Avevo letto sin dalla Romania i primi «Eranos Jahrbücher» e mi aveva conquistato l'idea di questo tipo di simposio pluridisciplinare, al quale avevano già partecipato, oltre a C.G. Jung, alcuni studiosi che stimavo molto: Paul Pelliot, Jean Przyluski, Louis Massignon, H. Zimmer, H.-C. Puech, Gershom Scholem e altri.

Henry Corbin, che aveva tenuto quell'anno una conferenza *Eranos* per la prima volta, mi invitò nel suo piccolo appartamento in rue de l'Odèon e, assieme a Stella, parlammo degli incontri e delle discussioni di Ascona. Stella riusciva, con discrezione, a comunicargli tutte le sfumature e i dettagli che la sua sordità sopprimeva anche quando portava l'apparecchio. Henry mi parlò, con perizia e ammirazione, del *Trattato di storia delle religioni* e de *Il mito dell'eterno ritorno.* Mi propose inoltre di riprendere insieme la rivista «Zalmoxis», pubblicandola sotto l'egida dell'Istituto di Iranologia che lui dirigeva a Teheran. Se non fossi stato preso da tanti progetti, avrei accettato con gioia. Ma rinviai la nuova uscita della rivista a più tardi.

Verso la fine di ottobre, cominciò a fare così freddo che non potevo scrivere senza essermi prima riscaldato le mani su una borsa dell'acqua calda. Con grande sforzo misi a punto il testo corretto del mio romanzo. Ero impaziente di farlo leggere a Christinel, che era ritornata di recente dall'Italia. Quando finì di leggere le trecentosettanta pagine dattiloscritte, mi abbracciò, emozionata. Questa reazione del mio primo lettore (e Christinel fu, da allora, il primo lettore di tutti i miei scritti letterari) mi diede coraggio. Infine—dicevo a me stesso—sono riuscito a «salvare il romanzo»! (Non immaginavo, allora, le difficoltà che mi sarebbero capitate più tardi). Continuai a scrivere, almeno due o tre ore al giorno, sebbene fossi tentato da altri progetti. Il professor Stig Wikander, di cui ammiravo l'erudizione, l'intelligenza e l'originalità fin dai suoi primi lavori, era arrivato recentemente da Lund e si era sistemato

all’Hotel de Suède. Naturalmente, passavamo molto tempo assieme, a discutere soprattutto di storia delle religioni indoeuropee che, negli ultimi dieci anni, Georges Dumézil aveva così brillantemente rinnovato. Come c’era da aspettarsi, tali discussioni, alle quali si aggiungevano anche altre preoccupazioni, mi distaccavano da *La foresta proibita.* In novembre, ripresi la stesura di un capitolo de *Lo sciamanismo*, interrotto quattro mesi prima. Intuii che Christinel era delusa di vedermi abbandonare il romanzo. Ma, d’altra parte, si rendeva conto che si trattava di un’opera importante per me e cercava di aiutarmi per quanto poteva. (Allora imparò a battere a macchina e cominciò a dattiloscrivere i capitoli de *Lo sciamanismo* a mano a mano che li ricopiavo).

Attraverso Denis de Rougemont, il *Mouvement Européen* mi invitò alla Conferenza culturale che si teneva a Losanna dall‘8 al 13 dicembre 1949. Possessore di un semplice *titre de voyage*, alla frontiera franco-svizzera fui invitato—il solo del nostro vagone—a scendere con la mia valigia e, in un ufficio della stazione, fui sottoposto a una perquisizione assai rigorosa. Quando vide il *Trattato di storia delle religioni* e *Il mito dell’eterno ritorno* e apprese chi ero stato prima di diventare apolide, l’ispettore mi presentò le sue scuse, aggiungendo tuttavia che ero in parte responsabile dell’accaduto: perché sul *titre de voyage* c’era scritto «sans profession»[11]?, perché non vi avevo fatto precisare «homme de lettres»[12]? Gli diedi evidentemente ragione. (Pochi mesi dopo, diventai membro dell’Associazione degli scrittori francesi).

Rivedevo Losanna dopo ventitré anni e passai le prime ore passeggiando in riva al lago. Feci la conoscenza di Denis de Rougemont, poi, il mattino seguente, di Salvador de Madariaga, di Stephen Spender, di Étienne Gilson; quasi i soli, del resto, che meritavano di essere conosciuti. La maggior parte dei partecipanti avevano altre preoccupazioni, in primo luogo quella di ottenere un posto in qualcuna delle «commissioni» che si stavano costituendo. Avevo riposto tenaci speranze nel *Mouvement Européen*, nelle possibilità di «europeizzare» le culture (se questo non era ancora possibile, per il momento, anche per le istituzioni politiche) mettendo in evidenza la solidarietà delle diverse tradizioni spirituali del nostro continente. Ma non credevo nelle virtù della burocrazia, nella creatività delle «commissioni». Feci tuttavia il mio dovere. Per riconfermare la tendenza a superare gli attriti romeno-ungheresi, proposi al professor Andreas Alföldi di leggere io, nella seduta finale, il testo che lui aveva preparato: un appello patetico per la salvaguardia delle *élites* intellettuali al di là della Cortina di Ferro.

***

Il 9 gennaio 1950, dopo il matrimonio civile, poiché la chiesa romena era ancora chiusa, la cerimonia religiosa—celebrata da due sacerdoti, l'uno ortodosso, l'altro greco-cattolico—ebbe luogo nell'appartamento, lussuoso e vetusto, di un'amica di famiglia, in rue Mignard. Il mio testimone di nozze fu N.L Herescu, padrini furono Sibylle e Cioran, e tra gli invitati erano presenti Georges

Dumézil e H.-C. Puech con le loro mogli, e Stig Wikander. Alcuni giorni prima avevo affittato, all'Hotel de Suède, una cameretta che comunicava direttamente con la camera 18 dove abitavo dal 1946. Così avevamo adesso un piccolo «appartamento»; ma poiché non ci veniva permesso di preparare se non del tè e del caffè, mangiavamo in un ristorante del quartiere, a buon mercato ma pulito. Apparentemente, non era cambiato nulla. E tuttavia, come avevo sentito un anno prima, avevo cominciato una vita nuova.

[1] In francese nel testo. *(ndc)*

[2] Georges Bataille mi aveva suggerito tempo addietro la stessa cosa, assicurandomi che le Editions de Minuit avrebbero stampato il libro il più rapidamente possibile.

[3] In diversi articoli della serie *Nuevo Glosario*, Eugenio d'Ors analizzò con entusiasmo *Il mito dell'eterno ritorno.* Il primo articolo era intitolato *Se trata de un libro muy importante...* Eugenio d'Ors apprezzava soprattutto il fatto che avevo messo in luce la struttura platonica delle ontologie arcaiche tradizionali («popolari»).

[4] *La notte di San Giovanni.* Pubblicato in francese con il titolo *Forêt interdite,* Gallimard, Maris 1955 (trad. it. *La foresta proibita*, Jaca Book, Milano 1986); la prima edizione dell'originale romeno uscì in Francia presso una casa editrice dell'esilio: *Noaptea de Sânziene,* voll. I-II, Ioan Cușa, Paris 1971; il romanzo, proibito durante il

regime comunista, è uscito per la prima volta in Romania soltanto dopo il 1989: *Noaptea de Sânziene*, voll. I-II, Editura Minerva, Bucureşti 1991. (*ndc)*

[5] Pavel Anicet, uno dei personaggi principali del mio romanzo *Il ritorno dal Paradiso*, finisce per suicidarsi proprio per non aver avuto il coraggio di scegliere tra le due donne che ama.

[6] In francese nel testo, *(ndc)*

[7] Si tratta, in realtà, de *Il mondo magico*, Einaudi, Torino 1948. Cfr. la recensione di Eliade, *Science, idéalisme et phénomènes paranormaux*, in «Critique», 23 (1948), pp. 315-23. *(ndc)*

[8] In italiano nel testo, (*ndc)*

[9] Osservazioni simili le abbozzai anch'io in un articolo di «Critique». [Eliade si riferisce, probabilmente, alla recensione citata nella nota 7. *(ndc)*].

[10] In francese nel testo, *(ndc)*

[11] In francese nel testo, *(ndc)*

[12] In francese nel testo, *(ndc)*

XXI

IL SUCCESSO DEI MIEI LIBRI DI STORIA DELLE RELIGIONI E DI ORIENTALISTICA NON MI CONSOLA PER IL SACRIFICIO DELLA MIA CREAZIONE LETTERARIA

Il 1950 fu, e non solo per me, ricco di avvenimenti. Sfogliando i quaderni del *Diario*, mi sono ricordato dell'attività disordinata di quei mesi invernali, del lavoro spossante e delle speranze che nutrivo, a cui seguirono le sorprese e le delusioni che mi attendevano alla fine della primavera.

Ma, prima di tutto, il 1950 fu l'anno delle conferenze e dei congressi. Invitato da Jean Wahl, parlai al Collège philosophique su «La structure des mythes» (13 gennaio) e su «Le mythe dans le monde moderne» (20 gennaio). Alla prima conferenza assistettero, tra gli altri, Maurice Leenhardt e Claude Lévi-Strauss. Come mi aspettavo, Lévi-Strauss non sembrava per nulla d'accordo con la mia interpretazione e, durante la discussione, mantenne un significativo silenzio. La seconda conferenza ebbe più successo (disponevo, del resto, di un testo scritto) e fu seguita da discussioni appassionanti (almeno per me) con Éric Weil, l'abate Morel, Michel Carrouges, Aimé

Patri.

Il giorno seguente, tenni la conferenza inaugurale del Centro romeno di ricerche, alla presenza del principe Nicolae, protettore e sostenitore del Centro[1]. Parlai su «La Romania e l'Oriente», sviluppando uno dei miei temi favoriti. Insistei specialmente sulla funzione di intermediario—autentico «ponte» tra l'Oriente e l'Europa occidentale—che potrebbe svolgere la cultura romena, la quale, in effetti, nel corso dei secoli, ha realizzato la sintesi di alcune importanti tradizioni spirituali: quelle del neolitico e dell'Oriente antico, della Tracia e di Bisanzio, alle quali si è aggiunta, accanto ai contributi culturali di origine slava e, recentemente estremo-occidentale, la familiarità con le credenze, i costumi e le istituzioni specifiche dell'Impero Ottomano.

Alla fine di gennaio, padre Jean Daniélou—che avevo incontrato un anno prima e con il quale avrei stretto amicizia—mi invitò a pranzo alla Casa dei padri gesuiti in rue Vaneau, dove si trovava anche la redazione della rivista «Études». Ebbi così l'occasione di conoscere Teilhard de Chardin, nella cui camera ci ritirammo tutti e tre dopo pranzo, per una lunga conversazione. Appena ritornato all'Hotel de Suède, annotai una parte della nostra conversazione. Ho purtroppo perduto quelle pagine, ma non ne ho dimenticato l'essenziale. All'epoca, Teilhard non poteva pubblicare nessuna delle sue opere filosofiche o teologiche; aveva tuttavia il permesso di distribuire certi brevi testi ciclostilati e, al momento di congedarci, ne offrì alcuni anche a me. Li lessi il giorno stesso, con grande interesse; ma compresi l'originalità del pensiero di Teilhard solo molti anni dopo, quando

uscì il suo libro *Le Phénomène humain*...

In febbraio, ripresi, con accanimento, il mio lavoro su *Lo sciamanismo.* Scrivevo dodici ore al giorno e Christinel aveva cominciato a battere a macchina i capitoli terminati. Ma la nostra situazione materiale peggiorava. Da un mese il generale Rădescu non versava più le sovvenzioni concesse agli studenti e ad alcuni intellettuali romeni stabiliti a Parigi. L'uscita de *La Nuit bengali* (il titolo scelto da Gallimard per *Maitreyi)* era stata rinviata e non osavo chiedere un nuovo anticipo sui diritti d'autore. Oltre agli onorari per i miei articoli pubblicati in «Critique», non potevamo contare che sui ventimila franchi mensili che ci mandava Lisette. (Si trovava allora a New York, dove Ionel Perlea, scritturato dal Metropolitan Opera, aveva ottenuto un grande successo dirigendo *Tristano e Isotta.* Un critico aveva scritto che da quarantanni, dai tempi di Gustav Mahler, non si era più ascoltata un'esecuzione così perfetta). Cominciammo a chiedere prestiti dove potevamo. Ma non decidemmo ancora di rinunciare alla seconda camera, la camera 17, dell'Hotel de Suède.

***

All'inizio di marzo, interruppi di nuovo *Lo sciamanismo* per redigere le due conferenze che dovevo tenere a Roma: «Le chamanisme», all'Università, invitato da Raffaele Pettazzoni, e «Le tantrisme et le chamanisme», all'Istituto di studi orientali (ISMEO), invitato da Giuseppe Tucci. Partimmo il 20 marzo, in una carrozza di terza classe, e arrivammo sfiniti l' indomani

mattina. L'ISMEO ci aveva prenotato una camera alla Pensione Huber, in via Paisiello, a due passi da Villa Borghese. Uno sciopero generale di dodici ore m'impedì di vedere Tucci, ma riuscii tuttavia ad arrivare da Pettazzoni. Appresi, emozionato, che avrei tenuto la mia conferenza nell'Aula Prima e che il Rettore dell'Università sarebbe stato presente. Rimpiansi, in quel momento, di aver scelto un argomento così tecnico; avrei potuto parlare—dicevo a me stesso—della struttura e delle funzioni del mito, problemi di interesse generale. Tuttavia, annotai nel mio *Diario*, l'indomani mattina quella magnifica sala era quasi piena. Ritrovai o conobbi per la prima volta numerosi studiosi (tra gli altri A. Grenier, direttore dell'Istituto francese, Angelo Brelich, Karl Kerényi, L. Vanicelli, ccc.). Pettazzoni mi presentò in termini insoliti per chi conosceva il suo ritegno e la sua discrezione.

Dopo la conferenza, Giuseppe Tucci ci invitò a casa sua, assieme a Pettazzoni, «per bere un caffè». Avevo mantenuto con il grande orientalista delle relazioni epistolari quasi ininterrotte, ma erano quasi diciotto anni che non lo vedevo. Mi sembrò immutato: la stessa presenza di spirito e la stessa vivacità, la stessa irruente energia (curava l'edizione di testi sanscriti e tibetani, pubblicava opere erudite, dirigeva l'ISMEO), la stessa illimitata curiosità. La sua immensa biblioteca (aveva fatto costruire la casa nella quale abitava apposta per ospitarla) mi affascinò appena entrai nella prima sala. Tucci mi fece vedere tutti i miei libri, rilegati, e mi propose di riprendere insieme «Zalmoxis», sotto l'egida dell'ISMEO Gli diedi la stessa risposta che avevo dato a

Corbin: gli ero riconoscente, ma dovevo per il momento finire i libri iniziati.

«Li trascino da cinque o sei anni!», gli confessai sorridendo.

Due giorni dopo, tenni la mia seconda conferenza— alla quale seguì una lunga e appassionante discussione— in una delle sale dell'Istituto. Grazie alla generosità di Tucci restammo a Roma ancora due giorni, e potemmo così rivedere i Fori e i miei luoghi preferiti.

Ritornato a Parigi, ripresi il manoscritto de *Lo sciamanismo*. Sarei forse riuscito a terminare due altri capitoli iniziati, se non fosse intervenuta una serie di noie e di ostacoli imprevisti. Verso la fine di aprile, la cameriera mi chiese se poteva prendere il cestino della carta per svuotarlo. Dalla camera vicina, dove stavo lavorando, le risposi affermativamente. Avevo dimenticato che su quel cestino si trovavano parecchi fascicoli talmente ricolmi di carte che avevo dovuto legarli con dello spago perché non perdessero il loro contenuto. Così furono bruciati alcuni chilogrammi di manoscritti, appunti e lettere. Rimpiansi soprattutto la perdita di una sessantina di lettere ricevute da colleghi, critici e altri lettori dei miei libri (tra cui quelle di Benedetto Croce, Gaston Bachelard ed Émil Bréhier).

Riuscii, tuttavia, a continuare il mio lavoro quasi con lo stesso ritmo. Ma, il 27 maggio, partii per Venezia allo scopo di partecipare all'assemblea costitutiva della Società europea di cultura. Fui alloggiato, come tutti gli altri invitati, nel famoso albergo Bauer-Grunwald (dove non sono più entrato da allora). Ho annotato nel mio *Diario* molti particolari riguardanti questo inverosimile

nuovo incontro con Venezia, per la quale ero passato l'ultima volta nell'estate del 1937, in viaggio verso Berna, dove mi aspettava Lucian Blaga.

Il 2 giugno, ritornai a Parigi, ma non riuscii più a lavorare con profitto. Scrivevo con difficoltà, a prezzo di grandi sforzi e senza entusiasmo. Del resto, la mia salute era sempre più cagionevole: mi sentivo minacciato da una nuova crisi di vagotonia. Le cattive notizie si susseguivano. L'uscita de *La Nuit bengali*, già stampato da qualche mese, era stata rinviata a giugno, e poi a settembre. Ionel Perlea, arrabbiato perché Berg, direttore del Metropolitan, gli aveva chiesto di aprire la stagione d'autunno con *Il pipistrello* al posto del *Parsifal*, come gli aveva promesso, aveva rotto il contratto, firmato per tre anni, e aveva accettato altri inviti, che in seguito si rivelarono meno brillanti di quanto avesse creduto. Infine, all'inizio di luglio, gli Stati Uniti intervennero in Corea, e la terza guerra mondiale sembrava di nuovo imminente.

Per fortuna, Sibylle aveva affittato una villa a Briançon, dove ci trasferimmo, con Mamy, il 20 luglio. Quelle due settimane che passammo sulle Alpi mi ricordarono, con malinconia, le escursioni della mia adolescenza sui Carpazi. Ben presto la crisi di vagotonia passò e ritrovai la salute e la voglia di lavorare. Ma, oltre alle annotazioni del *Diario,* non scrissi nient'altro. Con Christine! facevo lunghe passeggiate nei boschi intorno a Briançon e, tutte le volte che potevamo, delle gite in montagna. Sebbene cercassi di resistere, il mio pensiero ritornava sempre al solo libro che mi sarebbe piaciuto scrivere in quel momento: *L'uomo come simbolo.*

Pensavo che sarebbe stata, dopo *Il mito dell'eterno ritorno*, la mia opera più originale, nella quale l'erudizione e l'ermeneutica storico-religiosa avrebbero lasciato il posto alla riflessione filosofica. Sarebbe stato un libro breve, senza note, con una bibliografia sommaria alla fine. Ma sapevo che non avevo il diritto di cominciarlo prima di aver finito *Lo sciamanismo*. D'altra parte, qualche settimana più tardi avrei dovuto tenere una conferenza di due ore a *Eranos* e, poco tempo dopo, una breve comunicazione al Congresso internazionale di storia delle religioni.

***

All'inizio di agosto ritornai, da solo, a Parigi, per redigere e mettere a punto quei due testi. Avevamo rinunciato alla camera 17 e, adesso, sentivo i miei vicini di destra e di sinistra attraverso le pareti. Quando lavoravo, mi tappavo le orecchie con delle *boules Ouiès*[2] e riuscivo a convincermi che non udivo più nulla. Per *Eranos* utilizzai frammenti di lavori più antichi, alcuni inediti. Tuttavia, il giorno della partenza, il 20 agosto, non avevo ancora finito la seconda metà della conferenza (dopo la prima ora, seguiva una pausa di mezz'ora). Scrissi le ultime dieci o dodici pagine di notte, nella camera di Casa Tamaro dove eravamo alloggiati.

Ascona e il gruppo *Eranos* mi affascinarono fin dall'inizio. Le pagine del *Diario* non hanno conservato se non in piccola parte l'entusiasmo con il quale scoprii il Ticino e il Lago Maggiore e la gioia dei miei primi incontri con Olga Fröbe-Kapteyn, C.G. Jung, G. Scholem

e gli altri conferenzieri. Non potevo immaginare allora il ruolo che avrebbero svolto, nei successivi cinque o sei anni, *Eranos* e soprattutto la fondatrice e animatrice del circolo, Olga Fröbe-Kapteyn, l'anziana signora dai capelli bianchi. L'indomani mattina, scoprii con gioia Casa Eranos separata da Casa Gabriella da un giardino che scendeva a terrazze fino alla riva del lago.

La prima conferenza fu tenuta da Karl Kerényi, il solo che parlò senza appunti, scrutando la sala, come se cercasse un volto sul quale fermare lo sguardo. La signora Fröbe mi trattenne a pranzo, intorno alla famosa «tavola rotonda» sotto l'eucalipto nel giardino di Casa Gabriella. Il giorno dopo, ascoltammo la conferenza del professor Scholem, che mi aveva affascinato fin dal momento in cui avevo fatto la sua conoscenza, la sera stessa del mio arrivo. Ammiravo da tempo la sua erudizione e la sua perspicacia, ma quella sera mi impressionò il suo talento nel raccontare e la mia capacità di porre soltanto le domande essenziali. Durante la conferenza di Scholem, scorsi Jung; ascoltava, disteso su una *chaise longue*[3], sulla terrazza, davanti alla finestra aperta. Rimasi colpito dal suo vigore fisico e dal suo sguardo giovanile. Ma soltanto il giorno seguente, trovandomi alla sua sinistra durante il pranzo e conversando con lui per più di due ore, cominciai ad apprezzare la sua saggezza e il suo candore. Ho annotato nel mio *Diario*[4] alcune delle sue osservazioni (amare) riguardo alla «scienza ufficiale».

La conferenza che tenni il 25 agosto ebbe abbastanza successo; questo fatto determinò Olga Fröbe-Kapteyn a invitarmi all'*Eranos* 1951 e poi a tutti gli altri incontri fino

alla sua morte. Come gli altri conferenzieri, non ebbi praticamente il tempo di riposarmi, preso in lunghe discussioni con Carl Gustav Jung, Louis Massignon, Henry Corbin, Raffaele Pettazzoni[5]. Joachim Wach, che trascorreva le sue vacanze presso una sorella che viveva a Locamo, mi invitò a pranzo in una *trattoria.* Ammirava il *Trattato di storia delle religioni* e *Il mito dell'eterno ritorno* e li discuteva nel suo corso di Storia delle religioni all'Università di Chicago. Ho annotato nel *Diario:* «Vorrebbe fare qualcosa per invitarmi negli Stati Uniti, ma non sa bene che cosa né come». (Lo fece, pertanto, cinque anni più tardi).

Ebbi pure una lunga conversazione con John Barrett della Bollingen Foundation, al quale Henry Corbin aveva parlato di me insistendo soprattutto sulle difficoltà nelle quali mi dibattevo. John Barrett mi promise che sarebbe intervenuto presso la direzione della Fondazione perché mi venisse concessa una borsa di studio (come ad altri studiosi, ad esempio Karl Kerényi). Non potevo immaginare, in quel caldo pomeriggio d'agosto, che l'avrei ottenuta così presto…

***

Come ho scritto all'inizio di questo capitolo, il 1950 fu l'anno delle conferenze, degli incontri e dei congressi. Appena rientrato dalla Svizzera, partii, il 3 settembre, per Amsterdam, dove aveva luogo il Congresso internazionale di storia delle religioni. Il professor Gerardus van der Leeuw, presidente del Congresso, mi aveva nominato nel comitato di iniziativa per la

creazione dell'Associazione internazionale di studi storicoreligiosi, cosicché dovetti partecipare a tutte le discussioni preliminari. (Ebbi, come tutti gli altri, la soddisfazione di assistere alla proclamazione solenne dell'Associazione, l'ultimo giorno del Congresso; il professor Bleeker venne nominato segretario generale e Raffaele Pettazzoni vicepresidente e direttore della nuova rivista «Numen»). Poiché non avevo denaro sufficiente per pagarmi un albergo, fui alloggiato presso un privato: una stanza di servizio, con una branda, senza un tavolo per scrivere e senza bagno. In quella settimana, alcuni colleghi, con il pretesto che avevano scoperto un «ristorante esotico» o una «autentica taverna olandese», mi invitavano sempre a pranzo.

Come in ogni Congresso internazionale, la parte più importante fu costituita non tanto dalle conferenze e dalle comunicazioni quanto dalle discussioni con i maestri e i colleghi di altri paesi e di altri continenti. Alcuni di questi li incontrai per la prima volta proprio allora, ad Amsterdam, dove presentai una breve comunicazione, «Mythes cosmogoniques et guérsons magiques», che avrei sviluppato più tardi in *Aspects du mythe*[7]. Ricordo ancora le discussioni con Stig Wikander e Maurice Leenhardt, la passeggiata con i coniugi Puech e Jean Filliozat al giardino zoologico, il ricevimento al Rijksmuseum...

La Nuit bengali uscì, finalmente, a settembre[8], ma non ottenne il successo—né di critica, né di pubblico—che io e Brice Parain ci aspettavamo. D'altra parte, Gustave Payot sembrava seccato per il fatto che avessi pubblicato un «romanzo», meno di due anni dopo il

Trattato di storia delle religioni.

«Il suo nome», mi disse, «evoca nell'animo dei lettori un orientalista e uno storico delle religioni. Non deve disorientarli!».

Aveva, sicuramente, ragione. Ma io ritenevo che la tradizione della rigida ripartizione imposta dal positivismo (l'obiettività della ricerca scientifica e del pensiero filosofico, da una parte, la soggettività delle creazioni artistiche, dall'altra) fosse diventata desueta. Non potevo dimenticare che quasi tutti i filosofi tedeschi dell'inizio del xix secolo avevano scritto dei romanzi, né che il successo di autori come Gabriel Marcel, Albert Camus o Jean-Paul Sartre aveva dimostrato la solidarietà tra il pensiero filosofico e la creazione letteraria[9]. Mi ero, però, ingannato, scegliendo *Maitreyi* per il mio debutto letterario in Francia. Quanti lettori avrebbero potuto decifrare, come Gaston Bachelard, «une mythologie de la volupté» in questo romanzo di gioventù?

Per fortuna, in quell'autunno del 1950, credevo che *La Nuit bengali* avrebbe potuto avere un certo successo, per lo meno commerciale, che mi avrebbe permesso di chiedere ancora un anticipo sui diritti d'autore. La nostra situazione finanziaria si aggravava con il passar del tempo. Eravamo costretti a chiedere prestiti agli amici e a Sibylle per pagare l'affitto della camera e un pasto al giorno al ristorante (pertanto così a buon mercato) di rue de Sèvres.

Alla fine di settembre, partecipai al Congresso di psicologia religiosa organizzato da padre Bruno e da «Études carmélitaines». Eravamo alloggiati nel convento dei carmelitani di Fontainebleau. Improvvisai una

conferenza intitolata «Chasteté et états mystiques chez ‘les primitifs’», ma soprattutto conversai con alcuni psicologi e psicanalisti, in primo luogo con il dottor René Laforgue, di cui avevo letto recentemente il libro su Baudelaire *(La psychologie de l’échec).* Due settimane più tardi, René e Délia Laforgue ci invitarono a pranzo nel loro appartamento al 62 bis di rue de la Tour e, poiché andavano per quattro mesi a Casablanca, ci proposero di abitare da loro per quel periodo. Non riuscivamo a crederci: avremmo occupato un appartamento di cinque camere, con un salotto che ci sembrava immenso, e io avrei potuto lavorare senza avere dei vicini, in una stanza perfettamente isolata (lo studio nel quale il dottor Laforgue riceveva i suoi pazienti).

Ci trasferimmo nell’appartamento dopo qualche giorno, ma non potei rimettermi subito a lavorare a *Lo sciamanismo.* Dovevo redigere la comunicazione per «Études carmélitaines», un articolo per «Critique» e altri testi. L’unico fastidio era rappresentato da Anna, la donna di servizio che ci aveva lasciato il dottor Laforgue: dovevamo darle, ogni mattina, una certa somma di denaro per le compere. Sovente le davamo solo la metà, con la scusa che eravamo invitati a pranzo; in realtà, ci accontentavamo di un panino ciascuno, che andavamo a mangiare al Jardin du Luxembourg.

Nelle prime settimane di dicembre, la situazione sembrava disperata. Era iniziata l’offensiva cinese in Corea e contemporaneamente si era diffusa di nuovo la paura di una guerra mondiale. Quando cambiammo l’ultima banconota da cinquecento franchi, Christinel decise di tentare ancora di chiedere un prestito a

un'amica che ci aveva tolto dall'imbarazzo più di una volta. Ritornò con cinquemila franchi, ciò che ci avrebbe assicurato i pasti per alcuni giorni. L'indomani mattina ricevetti una lettera nella quale la Bollingen Foundation mi annunciava che mi era stata concessa una borsa mensile di duecento dollari, per tre anni, a partire dal 1° gennaio 1951. E, in quella stessa settimana, il Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) mi informò che ero stato nominato «attaché de recherches»[10], a trentacinquemila franchi al mese. Ma, poiché non potevo beneficiare di due mensilità, dovetti scegliere; optai per la borsa Bollingen in quanto che la potevo ricevere in qualsiasi Paese e non soltanto in Francia.

Da quella mattina del 9 dicembre 1950 mi sentii liberato dall'incubo della povertà. Potevamo permetterci di pranzare ogni giorno a casa. Potevamo, pure, invitare gli amici, come non avevamo più osato fare da molto tempo. Infine, ero libero di dedicarmi esclusivamente alla stesura degli ultimi capitoli de *Lo sciamanismo.* Mi ero ripromesso di finire, ad ogni costo, il libro nel corso dell'inverno.

***

Mi chiudevo nello studio del dottor Laforgue e lavoravo dodici ore al giorno. Per fortuna, abitavamo molto vicino al Musée de l'Homme e a una sola stazione di metropolitana dal Musée Guimet. Potevo consultare le loro ricche biblioteche senza perdere troppo tempo. D'altra parte, il mio buon amico Jean Gouillard si era

recentemente trasferito nel mio stesso quartiere. Avendo saputo che Georges Dumézil, preso dai suoi corsi e dalle sue opere, non si poteva più impegnare a leggere e a correggere il manoscritto degli ultimi capitoli, Jean Gouillard si offrì di farlo al suo posto. Una volta alla settimana salivo nella sua mansarda e gli portavo un certo numero di pagine. Jean le correggeva la notte stessa, e alcuni giorni più tardi, dopo averle battute a macchina, Christinel le raccoglieva nella cartella del rispettivo capitolo.

Talvolta invitavamo gli amici a mangiare da noi; non riuscivano a credere (proprio come era capitato a noi qualche tempo prima) di poter celiare in una sala da pranzo così elegante. Da molti anni, si erano abituati (come noi) a consumare i pasti su un tavolino in una camera d'albergo o di servizio, oppure, nel migliore dei casi, in una trattoria di quartiere a buon mercato. (Credo che, all'epoca, soltanto Rodica ed Eugène Ionesco avessero a disposizione quello che gli esuli romeni chiamavano «un *vero* tavolo da sala da pranzo»).

N.I. Herescu, che era stato chiamato alla cattedra di Latino dell'Università di Lisbona, era rimasto ottimista come prima; continuava a credere nell'indistruttibile giustizia della Storia... Un anno prima, Emil Cioran aveva pubblicato il suo primo libro scritto in francese, *Précis de décomposition,* che aveva stupito noi tutti, ma specialmente i critici letterari, per la perfezione dello stile. Sempre in quella primavera del 1950 venne messo in scena al teatro «Noctambules» il primo testo teatrale di Eugène Ionesco, *La cantatrice chauve,* che inaugurava quella eccezionale carriera che ancora

continua su tutte le latitudini.

Da poco tempo avevamo fatto amicizia con Monica Lovinescu, appassionata di letteratura e di teatro (aveva contribuito al successo del testo teatrale di Ionesco), e con Virgil Ierunca, entusiasta e instancabile tutte le volte che si trattava di un'iniziativa culturale dell'esilio romeno. Con grande gioia—ma anche con non meno grande sorpresa—di tutti, Monica e Virgil si sarebbero sposati la primavera seguente.

Veniva pure a trovarci Alexandru Vona, pseudonimo letterario di Albert Samuel, che conoscevo da qualche anno e di cui ammiravo il romanzo, sperando proprio che Gallimard lo avrebbe pubblicato[11].

Alla fine dell'inverno, Délia e René Laforgue ritornarono da Casablanca e noi ritrovammo la nostra camera 18 all'Hotel de Suède. Scrissi a prezzo di grandi sforzi l'ultimo capitolo de *Lo sciamanismo*: cominciavo a sentire le conseguenze del sovraffaticamento. In marzo, Christinel finì di battere a macchina il manoscritto: più di settecento pagine, che mi affrettai a portare a Gustave Payot. Gli dissi, di sfuggita, che vi avrei aggiunto alcune pagine di conclusioni...

«Sono troppo spossato per redigerle adesso», gli confessai. «Lo farò tra una settimana o due, a Roma».

Con mia grande gioia e stupore, Payot mi consegnò all'istante una somma di denaro abbastanza consistente che ci permise di trascorrere un mese in Italia.

***

Il 25 marzo arrivammo a Roma e la prima visita che facemmo fu a Pettazzoni, il quale si congratulò con me, sorpreso e ammirato, quando gli dissi che *Lo sciamanismo* era in stampa. Partimmo poi per Napoli, dove ci aspettavano Nina Batali e l'ingegner Giacomo Nardone. I nostri amici ci portarono in giro con l'auto lungo la costa amalfitana e rivedemmo i laghi vulcanici e Pozzuoli. Alcuni giorni dopo, scendemmo con il treno fino a Taormina. Posavamo il piede per la prima volta sul suolo della Sicilia e da quel momento non dimenticammo più quell'isola favolosa. Dopo dieci giorni passati a Taormina, Catania e Palermo recuperai la salute e, soprattutto, la voglia di lavorare. Il giardino botanico di Palermo mi fece ricordare Goethe e la sua famosa teoria della «pianta originaria». Mi sarebbe piaciuto poter dedicare un mese o due alla lettura di Goethe, ma mi rendevo conto che tali ritorni agli universi spirituali scoperti nell'adolescenza e nella giovinezza mi erano, per il momento, vietati. Mi accontentai così di leggere i lavori di orientalistica e di storia delle religioni che mi avevano donato di recente i miei maestri e i miei colleghi italiani. Ci imbarcammo, sul far della notte, sulla piccola nave di linea che arrivava il mattino seguente a Napoli. Come al solito, il movimento delle onde, il cielo stellato, quei rumori misteriosi che si trasformavano insensibilmente in sussurri mi proiettarono in un passato difficile da identificare: un viaggio sul Danubio e sul Mar Nero?, le sere passate sul ponte del piroscafo che mi portava da Napoli ad Atene?, o da Constanța ad Alessandria, da Porto Said a Colombo?... Non cercavo di saperne di più. Ero affascinato da questo brusco

e beatifico ritrovamento del passato.

Dopo tre giorni a Napoli, ci fermammo per una settimana a Roma. Credo che in quell'occasione rividi J. Evola[12]. Mi aveva scritto all'Hotel de Suède e così avevo appreso che, ferito da una scheggia alla colonna vertebrale durante l'assedio di Vienna da parte delle truppe sovietiche, era condannato a passare il resto della sua vita in una poltrona. Tuttavia, quando fui condotto nella sua camera, mi accolse in piedi: il suo vecchio padre e un'infermiera l'avevano aiutato ad alzarsi. Dopo che mi ebbe stretto la mano, lo rimisero a sedere sulla poltrona, poi ci lasciarono soli. Avevo letto alcuni dei suoi libri fin da quando ero studente universitario, ma l'avevo incontrato per la prima e ultima volta nella primavera del 1937, invitato a pranzo con lui da Nae Ionescu. Ammiravo la sua intelligenza e, soprattutto, la densità e la chiarezza della sua prosa. Come René Guénon, Evola presupponeva una «tradizione primordiale» alla cui esistenza non riuscivo a credere, poiché diffidavo del suo carattere artificioso, non storico.

Quel pomeriggio parlammo di molte cose ma in particolare della decadenza o—per riprendere l'espressione di Evola—della «putrefazione» delle culture occidentali contemporanee. Da un certo punto di vista—quello della «tradizione» esemplare, non storica—aveva ragione. Ma il problema che mi preoccupava era un altro: nella misura in cui credo nella creatività dello spirito umano, non posso lasciarmi andare alla disperazione; la cultura, anche in un'epoca crepuscolare, è il solo mezzo per comunicare certi valori e per trasmettere un certo messaggio spirituale. In una nuova «Arca» con la quale

potrebbero essere salvate le creazioni spirituali dell'Occidente, non sarebbe sufficiente che vi figurasse *L'Ésotérisme de Dante* di René Guénon, ma vi dovrebbe trovar riparo anche la comprensione poetica, storica e filosofica della *Divina Commedia.* Limitare l'ermeneutica delle creazioni spirituali europee esclusivamente ai loro significati «esoterici» ripete, nel senso opposto, la riduzione di tipo materialista illustrata con tanto successo da Marx o da Freud.

D'altra parte, aggiungevo che il reingresso dell'Asia nella storia e la scoperta della spiritualità delle società arcaiche non sarebbero potute restare senza conseguenze. J. Evola pensava che era in ogni caso troppo tardi e che assistevamo, di fatto, a una decadenza culturale generale. A prima vista, aveva ragione. Ma la decadenza culturale non rappresenta che una prima fase di un processo molto più complesso. Il camuffamento o addirittura l'occultamento del sacro e, in generale, dei significati spirituali caratterizza tutte le epoche crepuscolari. Si tratta della sopravvivenza larvare del senso originale, che diventa così *irriconoscibile*. Da qui l'importanza che accordavo alle immagini, ai simboli e alle narrazioni epiche; più precisamente, all'analisi ermeneutica che ne decifra i significati e ne identifica le funzioni originali.

Ma, evidentemente, durante l'ora che passai con Evola, non toccammo se non superficialmente queste questioni.

***

Dopo il nostro ritorno a Parigi fui assorbito da *Lo sciamanismo*: la correzione delle bozze, l'Indice e la stesura delle Conclusioni mi presero due settimane. Ma soltanto allora potei apprezzare pienamente i meriti e le insufficienze di quel libro. Ero scontento soprattutto delle Conclusioni, scritte in modo troppo succinto, in gran fretta, sotto la pressione del tipografo[13]. Non potevo però dubitare della novità e del valore della mia opera. Per la prima volta erano presentate e interpretate, attraverso l'ermeneutica e secondo la prospettiva della Storia delle religioni, tutte le specie di sciamanismo, non solo quelle «classiche», caratteristiche della Siberia e dell'Asia centrale. Analizzavo anche la struttura e la funzione di certe mitologie e tecniche sciamaniche che sono sopravvissute, più o meno camuffate, nelle «religioni storiche» (India, Grecia antica, Cina, Giappone, ecc.). Inoltre, non accettavo, come era abitudine, gli argomenti fisiologici (l'assenza di vitamine!) o psicologici (l'irruzione di certi elementi dell'inconscio) come spiegazione dell'estasi di tipo sciamanico. L'analisi delle esperienze e la presentazione delle cerimonie di consacrazione del neofita mettevano in luce la loro solidarietà con il modello esemplare dell'iniziazione. Non meno pertinente e utile mi sembrava l'analisi dei diversi significati attribuiti alla *trance* estatica, tanto nelle religioni primitive quanto in quelle storiche. La distanza tra le tecniche sciamaniche e la pratica dello Yoga, la differenza qualitativa tra l'estasi e l'*enstasis* diventavano evidenti e, soprattutto, importanti per la comprensione della storia universale delle spiritualità.

Quando diedi il «si stampi», ero sicuro che *Lo sciamanismo* avrebbe interessato non solo gli etnologi e gli storici delle religioni, ma anche i lettori non specialisti. E in effetti, il libro, uscito in settembre, fu accolto benissimo; ben presto sarebbe stato ristampato e tradotto in parecchie lingue[14].

***

All'inizio dell'estate, ero ridiventato libero. Avevo deciso di scrivere in agosto la mia conferenza per *Eranos* —«Le Temps et L'Éternité dans la pensée indienne»—di cui avevo raccolto, tempo prima, il materiale documentario e tracciato il piano. Riuscii pure a convincere Georges Bataille che dovevo rinviare la stesura del mio libro *Le Tantrisme.* A Roma, Giuseppe Tucci mi aveva detto che prossimamente avrebbe curato l'edizione, con traduzione inglese, del commento di Candrakìrti al *Guhyasamäja Tantra* e delle glosse di Tson-Kha-pa, fino a quel momento accessibili solo in tibetano[15]. Spiegai a Georges Bataille che non osavo cominciare la mia piccola monografia sul tantrismo prima di aver preso conoscenza di quei testi.

Ero dunque libero di dedicarmi esclusivamente al romanzo. Pensavo di poter scrivere con maggior profitto nella villa che Sibylle aveva affittato a Guéthary. Poiché il prezzo della nostra camera all'Hotel de Suède era ancora cresciuto, decidemmo di lasciarla e di trasferirci nel piccolo appartamento di Jacqueline Desjardin, in rue Duhesme. Impacchettammo con un senso di malinconia i libri e le carte che si erano accumulati durante i quattro

anni e mezzo passati in rue Vaneau. Fortunatamente, all'inizio di luglio partimmo per Guéthary. Ero impaziente di rileggere, con la matita in mano, tutto il manoscritto de *La foresta proibita.* Anche questa volta, il testo mi deluse. Non potevo perdonare a me stesso di essermi lasciato trascinare, nell'estate del 1949, in un labirinto, invece di cercare di scrivere un seguito degli *Huligani.* In effetti, mi rendevo conto adesso che lo scenario del romanzo assomigliava sempre di più all'errare dei personaggi principali in un labirinto, errare lungo e deprimente, perché ancora non si decifrava il suo significato iniziatico. Le difficoltà si aggravavano da un capitolo all'altro. Sebbene l'azione durasse dodici anni e nonostante il gran numero di personaggi, *La foresta proibita* non doveva assomigliare a un *Guerra e Pace* in miniatura. D'altra parte, certe ossessioni del personaggio principale, Ştefan Viziru, e le vicende, talvolta enigmatiche, nelle quali si trovava implicato, non dovevano ricordare «l'atmosfera» dei racconti fantastici. Tutti i significati transtorici dovevano essere perfettamente camuffati nel concreto degli avvenimenti storici.

Dopo alcuni giorni d'esitazione, mi misi al lavoro. Scrivevo tutti i giorni, con caparbietà, talvolta con entusiasmo, correggendo o riscrivendo interamente certi episodi, cosicché il 1° agosto 1951, quando ritornammo a Parigi, disponevo di centocinquanta pagine che mi sembravano «definitive».

Naturalmente, ci sentivamo estranei nel nostro nuovo quartiere. Ma in quella fine estate non avevo il tempo di visitarlo. Restavo tutto il giorno a casa, a preparare la

conferenza per Ascona. Questa volta, Christinel mi accompagnò e, come era successo a me un anno prima, rimase affascinata

Il successo dei miei libri dalla bellezza dei luoghi e fu felice per la presenza di tanti colleghi ed amici (Corbin, Puech, il dottor Godel) radunati a Casa Tamaro. Le piacque anche il volto e il modo d'essere della signora Olga Fröbe-Kapteyn. Da parte sua, Olga fu probabilmente impressionata dalla modestia e dal fascino di Christinel, poiché ci invitò a trascorrere il mese di giugno del 1952 a Casa Gabriella.

Tenni la mia conferenza con un certo brio, malgrado il timore di essere distrutto dalla stanchezza dopo la prima ora. In quella notte avevo sofferto l'insonnia più lunga e più tenace che ricordassi di aver mai avuto. Cercai di riposarmi nel pomeriggio, ma non ci riuscii: in quella circostanza feci, per mezz'ora, un appassionante e misterioso *rêve éveillé*[16], provocato, probabilmente, dalla mia reimmersione nella spiritualità indiana e nel ricordo delle mie esperienze in India[17].

Alla fine dell'incontro *Eranos*, Alice e Roger Godel ci invitarono a passare qualche giorno con loro a Hergiswill, sulla riva del Lago dei Quattro Cantoni, a una decina di chilometri da Lucerna, e poi a Ginevra. Avevo conosciuto i Godel nell'autunno del 1949. Cardiologo di fama mondiale, il dottor Roger Godel era direttore dell'ospedale della Compagnia del Canale di Suez a Ismailia ma era pure interessato alla Grecia antica e alla spiritualità indiana. Aveva visitato più volte l'India e aveva conosciuto Ramana Maharshi. Mi parlò del libro al quale lavorava e che era audacemente intitolato

L'Expérience libératrice (libro che sarebbe poi uscito, con la mia prefazione, nel 1954, da Gallimard). Dopo quel viaggio in Svizzera, diventammo buoni amici. Alcuni anni più tardi, Alice e Roger Godel ci invitarono ad abitare nel loro superbo appartamento di Val d'Or, che avevano appena acquistato.

***

Ritornammo a Parigi all'inizio di settembre. Avevo deciso di concentrarmi esclusivamente sul romanzo. Questa volta, sentivo di aver trovato la soluzione: la pluralità dei ritmi temporali, diversi da un capitolo all'altro, mi avrebbe permesso di comprimere la narrazione e, contemporaneamente, di seguire i destini dei personaggi senza svelare i loro significati profondi. Scrivevo ogni pomeriggio, a volte anche al mattino, nell'ex laboratorio di ceramica di Sibylle, al numero 47 di avenue de Saint-Ouen.

Alcune famiglie di italiani si erano sistemate nelle rovine di un vecchio albergo abbandonato ma, in fondo al cortile, il laboratorio di Sibylle era tranquillo e vi potevo lavorare indisturbato fino al calar della notte.

Tuttavia, il 15 ottobre, dovetti interrompere di nuovo il romanzo per preparare *Immagini e simboli*, il volume che aspettava Brice Parain. Avevo progettato questo libro durante l'estate, in Svizzera, sollecitato dalle conversazioni che avevo avuto con molti studiosi. Avevo deciso di ripubblicare, rivisti e accresciuti, due dei miei vecchi studi sul simbolismo religioso[18], assieme ai testi

delle mie conferenze *Eranos,* il tutto accompagnato da una introduzione sulle immagini e l'immaginazione e da un capitolo di conclusioni: «Simbolismo e Storia». In alcune settimane completai la stesura delle conclusioni e mi preparavo a scrivere l'introduzione. Non riuscii, sfortunatamente, a mettermi subito al lavoro e, quando cominciai a scrivere, fui continuamente interrotto. Per questi motivi stesi in gran fretta l'ultima parte—la più importante—dell'introduzione e non insistei sufficientemente su una osservazione che mi sembrava importante, e cioè che l'immaginazione non è un'invenzione arbitraria; etimologicamente, essa è solidale con *imago,* «rappresentazione, imitazione», e con *imitor,* «imitare, riprodurre». L'immaginazione *imita* i modelli esemplari—«le immagini»—li riattualizza, li ripete continuamente. In quegli anni, questa interpretazione delle immagini e dell'immaginazione mi aiutò a comprendere meglio le creazioni folcloriche e, talvolta, la mia prosa letteraria.

Il 17 novembre 1951, ricevetti una cartolina postale di Corina. Mi scriveva che nostro padre era morto il 30 ottobre, dopo tre mesi di sofferenza, mentre una settimana prima era deceduto nostro zio Mitache in seguito a una crisi cardiaca. Per molti giorni di seguito vissi in un altro mondo, che credevo da tempo dimenticato, in compagnia solo della mia tristezza. Sentivo di aver perduto ancora una parte— e la più lunga —del mio passato. Passeggiavo da solo per le strade intorno alla chiesa del Sacré-Cœur, rammentando le scene della mia infanzia, della mia adolescenza, della mia prima giovinezza. Negli ultimi anni ero riuscito a

dominare la mia nostalgia della Romania; la ritrovavo solo nel sonno, in alcuni sogni. Adesso mi sopraffaceva di nuovo. Non tentavo di difendermi; mi lasciavo andare alla malinconia, come se avessi aspettato un miracolo. Se fossi stato libero, avrei cominciato a scrivere i miei ricordi d'infanzia.

Con grande sforzo, riuscii a riprendere il mio lavoro. Christinel aveva battuto a macchina quasi completamente i nuovi capitoli di *Immagini e simboli*. Aspettava adesso le ultime pagine dell'introduzione, che scrivevo dove capitava» dove riuscivo a trovare un po' di tranquillità: nel laboratorio di ceramica di Sibylle o nello studio che condividevo con Jacqueline in rue Duhesme.

Il 17 dicembre, raccolsi tutto il manoscritto e lo portai a Brice Parain. Alcuni giorni dopo, lasciammo Parigi per tre mesi. Dovevo, ad ogni costo, ritrovare il mondo dove ero nato e dove ero vissuto fino alla primavera del 1940. Sapevo che, ben presto, quel mondo sarebbe scomparso, condannato dalla Storia. Sapevo di essere tra i pochi sopravvissuti, e volevo fare il mio dovere di testimone. Ma allo stesso modo sapevo che, dietro alle catastrofi e alle sofferenze di ogni genere, si trovavano, perfettamente camuffati, altri significati. Mi pareva di cominciare a comprenderli.

[1] Questo Centro romeno di ricerche, il cui segretario era Octavian Vuia (e di cui, cedendo alle insistenze del principe Nicolae, avevo accettato la presidenza), ebbe

per molti anni un attività varia e stimolante. Tra i conferenzieri francesi, mi ricordo dei padri Jean de Menasce e Jean Daniélou, di Gabriel Marcel, di Marcel Brion, di Henry Corbin, di Marcel Griaule.

[2] In francese nel testo. (*ndc*)

[3] In francese nel testo, *(ndc)*

[4] Cfr. *Fragments d'un journal,* I, Gallimard, Paris 1973, p. 130 (trad. it. *Giornale*, Boringhieri, Torino 1976, p. 96). *(ndc)*

[5] Cfr. *ibidem,* pp. 130-31 (trad. it. pp. 96-97). *(ndc)*

[6] In italiano nel testo, *(ndc)*

[7] *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris 1963 (trad. it. *Mito e realtà*, Borla, Torino 1966).*(ndc)*

[8] *Maitreyi,* Cultura naţională, Bucureşti 1933 (trad. fr. *La Nuit bengali*, Gallimard, Paris 1950; trad. it. *Maitreyi,* Jaca Book, Milano 1989). *(ndc)*

[9] Vedi alla fine del volume l'Appendice iv, «Frammento autobiografico», *(ndc)*

[10] «Ricercatore». In francese nel testo, *(ndc)*

[11] In effetti, benché mal tradotto in francese, era stato letto con interesse da Brice Parain e da altri lettori qualificati di Gallimard che avrebbe potuto farlo uscire se l'autore avesse presentato una nuova traduzione. Ma, avendo perduto sua moglie, Mira, in un assurdo incidente, Vona si disinteressò della sorte del suo romanzo. [Il romanzo, *Ferestrele zidite* (Le finestre murate), è stato pubblicato per la prima volta in Romania nel 1993 dalla Editura Cartea Românească (trad. fr. *Les fenêtres murées*, Actes Sud, Arles 1993). *(ndc)]*

[12] Esito sulla data perché ho perduto le mie agende degli anni 1949-1954. [Dalle lettere inviate da Evola ad Eliade (e che ho pubblicato in *Mircea Eliade e l'Italia*, a cura di M. Mincu e R. Scagno, Jaca Book, Milano 1987, pp. 252-57) si evince che l'incontro non avvenne nell'aprile del 1951. Da due lettere di Evola a Eliade del 6 aprile 1952 e del 25 maggio 1952 (non presenti nel libro citato) si evince che rincontro avvenne invece tra l'11 e il 24 maggio 1952. Cfr. G. De Turris, *L'«Iniziato» e il Professore,* in AA.VV., *Delle rovine ed oltre,* a cura di M. Bernardi Guardi e M. Rossi, Antonio Pellicani editore, Roma 1995, pp. 219-49. *(ndc)*]

[13] Le ho rielaborate più tardi, quando preparavo la versione inglese, che costituisce, di fatto, la seconda edizione del libro, riveduta e accresciuta.

[14] *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris 1951; 2ª ed., Payot, Paris 1968 (trad. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi,* Bocca, Roma-Milano 1953 ; 2ª ed., Edizioni Mediterranee, Roma 1974). *(ndc)*

[15] Sfortunatamente, questo lavoro apparve solo parzialmente e assai tardi.

[16] «Sogno a occhi aperti». In francese nel testo, (*ndc)*

[17] Cfr. *Fragments d'un journal*, I, cit., pp. 153-55 (trad. it. *Giornale*, cit., pp. 114-15).

[18] *Notes sur le symbolisme aquatique* («Zalmoxis», ii, 1939) e *Le dieu-lieur et le symbolisme des noeuds* («Revue de l'histoire des religions», 1947-48).

XXII

PER FORTUNA, *LA FORESTA PROIBITA* NON HA SUCCESSO: COMPRENDERÒ IN SEGUITO IL SIGNIFICATO DI QUESTO SCACCO...

Perché potessi lavorare in pace andammo a Montecarlo. Un'amica ci aveva trovato, all'Hotel Excelsior, una camera conveniente e, poiché la prenotavamo per almeno due mesi, insolitamente a buon mercato. Quando scendemmo dal treno ci colpì il profumo dei cespugli di mimose in fiore. Mi provocò un senso di depressione, invece, la scoperta che feci proprio la mattina seguente: le pareti della camera erano più sottili che all'Hotel de Suède. Il gestore mi permise di lavorare nell'atrio, in una camera vicina al suo ufficio. Ma lì il rumore era ancor più insopportabile: conversazioni telefoniche, grida dalla cucina, voci e risate dall'atrio. Il gestore mi propose allora una camera perfettamente isolata, ma senza finestre, illuminata soltanto dalla lampadina appesa al soffitto. Annotavo malinconicamente nel *Diario:* «Venire sulla Costa Azzurra per scrivere alla luce di una lampada polverosa, nella penombra, come in una torre di una prigione medievale...». Solo dieci giorni dopo il nostro arrivo

trovammo, e affittammo, una cameretta a buon mercato, senza vicini: lì ho lavorato fino al ritorno a Parigi.

Riuscii a concentrarmi esclusivamente sul romanzo solo dopo aver scritto una breve prefazione per un libro postumo di Paul Vulliaud, prefazione che avevo promesso a Payot, e l'articolo *Examen leprosorum* per la rivista «Preuves». Per guadagnare tempo, non uscivo dalla nostra cameretta che all'ora dei pasti e, a volte, di notte, quando andavamo a passeggiare per i viali. Visitammo di sfuggita, e senza entusiasmo, Nizza e Mentone. Ridussi drasticamente la corrispondenza (ma, in seguito, fui costretto a scrivere dieci o dodici lettere al giorno). Leggevo pochissimo, la notte, per evadere dal mondo e dall'atmosfera del romanzo. Tuttavia la correzione e, soprattutto, la modifica di certi episodi dei nove capitoli che costituivano la prima parte mi richiesero alcune settimane. Nel frattempo, Alice Godel era venuta a trovarci e mi aveva portato il manoscritto del libro *L'Expérience libératrice*; Gallimard aveva accettato di pubblicarlo, ma dovevo scriverne la prefazione, e il più presto possibile…

Cominciai il primo capitolo della seconda parte abbastanza fiducioso; avevo imparato a resistere alla tentazione della facilità e dei dialoghi pittoreschi. Sarei probabilmente riuscito a finirlo se, a seguito di una intossicazione, non si fosse scatenata una nuova crisi di vagotonia. Ritornammo in rue Duhesme prima di quando avevamo deciso. Dovevo, d'altra parte, preparare ad ogni costo le conferenze che avevo accettato di tenere all'Università di Lund. Per fortuna, il Rettore mi pregò di rinviarle alla fine di aprile. Ma non riuscivo a guarire. Il

dottor Hunwald temeva che si trattasse di un'ulcera gastrica e mi prescrisse una dieta assai severa. Tuttavia, quando presi l'aereo per Malmö ero molto pallido e mi sentivo più debole che mai. Ma, con mia grande sorpresa, la vagotonia e la gastrite scomparvero come per incanto dopo i primi pasti nella mensa studentesca di Lund: pesce bollito (a giudicare dal grasso era sicuramente storione), patate bollite e latte.

Cambiai aereo a Copenhagen e, con un piccolo apparecchio da sei posti, arrivai in qualche minuto a Malmö. Visitavo per la prima volta la Svezia e non fui deluso né dalle persone, né dal carattere pittoresco della piccola città universitaria di Lund, malgrado fossi alloggiato in un albergo modesto, situato tra due imprese di pompe funebri.

Il professore di Storia delle religioni, Ehnmark, mi aveva invitato a tenere due conferenze sullo sciamanismo. Condussi anche tre seminari nell'ambito della cattedra di Lingua romena di Alf Lombard. Tra gli studiosi che ebbi l'occasione di conoscere, mi impressionò in particolare M.P. Nilsson, l'erudito e prolifico storico della religione greca. All'epoca aveva passato gli ottant'anni, ma sembrava instancabile; non aveva rinunciato a nessuna delle responsabilità e degli onori accademici accumulati nel corso della sua lunga vita; e, soprattutto, difendeva con vigore, talvolta con aggressività, le concezioni metodologiche che aveva adottato in gioventù. Sfortunatamente, Stig Wikander era stato recentemente ricoverato in una clinica e, sebbene andassi a trovarlo quotidianamente, non potemmo conversare a lungo, così come ci eravamo

ripromessi di fare. Conobbi sua moglie e le sue tre figlie, che avrei rivisto molte volte nei successivi quindici o vent'anni.

***

Rientrai più riposato di quando ero partito. La settimana passata tra gli orientalisti e gli storici delle religioni mi aveva stimolato. Scrissi con interesse crescente, quasi con entusiasmo, la conferenza che attendeva Giuseppe Tucci: «Langages secrets et techniques mystiques». Mi ripromettevo di ritornare più tardi *(dopo* aver concluso il mio romanzo!...) su un certo tipo di esperienze mistiche; vedevo già i capitoli che avrebbero costituito un volume intitolato *La Nostalgie du Paradis.* All'inizio di maggio del 1952 ero di nuovo a Roma, assieme a Christinel. Lessi il testo della mia conferenza nella sala grande dell'Istituto orientale e, sempre lì, tre giorni dopo, ebbero luogo delle appassionanti discussioni sulla metodologia della Storia delle religioni. Rividi, così, R. Pettazzoni, E. De Martino e altri colleghi più giovani. Ma, soprattutto, ci riempirono di gioia quelle vacanze inattese, quella primavera romana che ci risvegliava tutte le mattine. In compagnia di un amico, Horia Roman, ex redattore del giornale «Cuvântul liber» (La parola libera), percorremmo la campagna romana fino a Viterbo e scoprimmo, emozionati, le tombe etnische. Volevo ad ogni costo rivedere Giovanni Papini, che non avevo più incontrato dal 1927. Gli scrissi a Firenze e lui mi rispose subito, con entusiasmo. Nel mio *Diario*[1] e in una lunga intervista che sarà pubblicata

da «Les Nouvelles Littéraires» del 5 marzo 1953[2], ho raccontato i particolari di questo nuovo incontro con uno degli idoli della mia adolescenza. Avevo saputo da tempo che era quasi cieco, e constatai in effetti che, quando mi scrisse delle dediche su alcuni dei suoi libri recenti, si tolse gli occhiali e incollò quasi la fronte sulla pagina del frontespizio. Per questo fui ancora più impressionato dalla sua giovinezza di spirito, dalla passione con la quale seguiva l'attualità letteraria e filosofica di tanti paesi, dal coraggio con il quale proseguiva la sua opera. Non avrei mai potuto immaginare, in quel pomeriggio di maggio, che un anno più tardi avrebbe perso l'uso delle mani e delle gambe e, nel 1954, quello della parola.

***

Quando entrammo nella camera che Olga Fröbe ci aveva riservato a Casa Gabriella, non riuscivamo a credere che avremmo abitato lì, solo noi due, per tutto il mese di giugno. Una camera spaziosa, al primo piano, con una terrazza altrettanto ampia, ad alcuni metri soltanto dal Lago Maggiore. Non si sarebbe potuto immaginare un luogo più adatto per riposare e meditare o, in primo luogo, per scrivere. Si udivano soltanto, di quando in quando, i clacson degli autocarri italiani sulla strada che passava dietro il giardino. Dalla terrazza si potevano distinguere i dorsi dei pesci che gironzolavano davanti a Casa Gabriella, in attesa delle briciole e delle croste di pane che Maria gettava loro, ogni tanto, dalla finestra della cucina. La notte, brillavano le luci sulla riva

opposta del lago. Talvolta si udiva il rumore delle ultime barche a motore, che si affrettavano a gettare le loro reti il più lontano possibile, vicino alla frontiera italiana.

Ascoltando Olga narrare i suoi ricordi sui primi ospiti che avevano dormito nella nostra camera o in una delle due camere vicine, mi lasciavo prendere dal fascino e dai misteri di Casa Gabriella. Ascoltavamo pure, sera dopo sera, il racconto della sua amicizia (talvolta incredibilmente complicata) con Rudolf Otto, con il sinologo Richard Wilhelm e con molti altri studiosi meno conosciuti, ma soprattutto con C.G. Jung. Sfortunatamente, non mi era possibile annotare sul *Diario* tutti gli incontri e le sorprendenti scoperte che avevano preceduto la fondazione e la prima fase del circolo *Eranos.*

In quelle settimane di straordinaria vacanza, nelle quali ritrovai la voluttà del nuoto e la gioia delle passeggiate in montagna, lavorai assai efficacemente. Fummo felici quando Olga ci invitò a trascorrere, da quel momento in poi, almeno un mese ogni estate a Casa Gabriella. Avevamo l'impressione che, nella nostra vita e senza che ce ne fossimo accorti, era iniziata una nuova fase, più fortunata.

Al ritorno, ci fermammo a Basilea perché volevo incontrare Karl Meuli, del quale mi interessavano le osservazioni così originali sul *Mito dell'eterno ritorno.* Arrivato a Parigi, in rue Duhesme, mi accorsi che avevo dimenticato sul treno i miei occhiali da lettura. Per alcuni giorni fui costretto a leggere e a scrivere come Papini, avvicinando gli occhi alla pagina; ero felice, tuttavia, di poter mantenere una distanza di due o tre

centimetri…

Verso la metà dell'estate, G. Racoveanu giunse a Parigi. Non l'avevo più visto dalla primavera del 1940, in occasione del funerale di Nae Ionescu, ma eravamo in corrispondenza da cinque o sei anni. Viveva in una cittadina vicino a Monaco di Baviera, dipingendo icone che riusciva talvolta a vendere. Aveva finito di scrivere una monografia sul monaco Paisie e, assieme a monsignor Octavian Bârlea, pubblicava, con spirito ecumenico, la rivista «Indreptar» (Guida spirituale), alla quale collaboravano la maggioranza degli scrittori e degli studiosi dell'esilio romeno. Scriveva in modo altrettanto brillante di prima e a prezzo di grandi sforzi[3]. Ci rallegrammo all'idea che ci saremmo potuti rivedere molto presto in Germania.

***

Alla fine di agosto, ritornai da solo ad Ascona per presentare la mia conferenza: «Puissance et sacralité dans l'histoire des religions». Questa volta osai chiedere a Jung un'intervista per «Combat»[4]. Di recente era uscito il suo libro, *Antwort auf Job*, provocando infinite discussioni e controversie. Il tema che aveva deciso di trattare (dopo lunga esitazione) turbò, sconcertò o indignò tanto gli psicologi quanto i teologi. Il professor G. Scholem diceva, un po' per scherzo, che Jung aveva cercato di psicanalizzare Jahvè…

Dopo aver letto *Lo sciamanismo*, Jung mi aveva scritto alcune pagine dense ed entusiaste. Nelle

esperienze oniriche e psicopatologiche delle cerimonie di iniziazione sciamaniche, aveva trovato la conferma di alcune delle sue ipotesi. Conversammo per due ore e io annotai subito parecchi dettagli preziosi. In qull'intervista, Jung raccontava (probabilmente per la prima volta) le crisi che avevano posto fine alla sua collaborazione con Freud e le visioni drammatiche che l'avevano costretto a postulare l'ipotesi dell'inconscio collettivo. Soltanto alcuni anni più tardi, nelle *Memorie* destinate a una pubblicazione postuma, sarebbe ritornato dettagliatamente su queste esperienze e su questi avvenimenti decisivi.

Non essendo uno psicologo e conoscendo soltanto attraverso delle letture la teoria e la pratica della psicologia del profondo, non potevo essere «junghiano»; ma mi interessava l'ipotesi dell'inconscio collettivo e degli archetipi. Come avevo confessato una volta a Jung, e come ho scritto nella prefazione alla traduzione inglese del *Mito dell'eterno ritorno*, il sottotitolo del libro —*Archetipi e ripetizione*—poteva dar luogo a delle confusioni[5]. Avevo utilizzato il termine *archetipo* nel suo senso originale, neoplatonico, di «paradigma, modello esemplare». Mentre per Jung gli archetipi erano «strutture dell'inconscio collettivo». Avevo fatto l'errore di utilizzare—sebbene con tutt'altro senso—un termine che era diventato noto, e perfino popolare, grazie a Jung e nel senso che lui gli aveva dato. Avrei dovuto utilizzare (come da allora ho fatto) l'espressione «modello esemplare».

Assieme a Christinel, che era venuta a prendermi ad Ascona, partii per Alpbach, dove si svolgevano i seminari

organizzati dall'Europäisches Kollegium. In viaggio, ci fermammo un giorno e una notte a Innsbruck, che non avevo più rivisto da un quarto di secolo; la città vecchia e il fiume Inn mi affascinarono di nuovo come la prima volta. Salimmo poi ad Alpbach, a mille metri d'altezza. Anche se piovve quasi tutto il tempo, fui felice di ritrovare i paesaggi e il cielo delle montagne, come nei Bucegi della mia giovinezza. Diressi, assieme a Karl Kerényi, un seminario di Storia delle religioni; lui parlò in tedesco, come quasi tutto il gruppo, io in inglese o in francese. Metodologicamente, ci trovavamo su posizioni diverse, e sovente le nostre discussioni minacciavano di trasformarsi in polemiche. Ma, poiché apprezzavo la sua opera, non perdevo la pazienza[6].

Dopo una settimana scendemmo a Kufstein, alla frontiera tedesca, dove ci aspettavano G. Racoveanu e padre Popan. Passando con la macchina per Monaco, non riconobbi più la città. Il centro era stato completamente distrutto e i palazzi costruiti nei dintorni la facevano assomigliare ad ogni altra città «moderna». Dopo aver visitato Garmisch-Partenkirchen e Oberammergau, ci fermammo la sera a Rùdesheim e, il giorno dopo, la macchina di padre Popan ci lasciò di fronte alla casa di Günther Spaltmann, a Bonn. Spaltmann aveva tradotto alcuni dei miei libri e seguiva con grande interesse *the work in progress*, come gli piaceva chiamare *La foresta proibita.* In quei due giorni passati insieme conversammo a lungo. Aveva riletto recentemente la prima parte e gli era piaciuta; ma mi spingeva con insistenza a finire il romanzo il più presto possibile. Tra gli altri argomenti invocava anche

questo: secondo le indicazioni che aveva decifrato nelle linee della mia mano, la mia creatività letteraria si sarebbe potuta esaurire abbastanza presto; o si sarebbe trasformata così radicalmente che le mie opere future sarebbero sembrate scritte da un altro autore. Dovevo, perciò, affrettarmi!

***

Pur senza condividere le sue certezze di tipo chiromantico, ero d'accordo con Spaltmann: dovevo affrettarmi. Avevo pubblicato una buona parte dei lavori di Storia delle religioni e di Filosofia della cultura elaborati nel corso degli ultimi dieci anni e, in novembre, doveva uscire *Immagini e simboli.* Potevo permettermi quattro o cinque mesi di respiro, tempo necessario—pensavo—alla stesura della seconda parte. Ma, come al solito, ero sollecitato da impegni imprevisti e urgenti. Fui costretto a dedicare una buona parte dell'autunno alla preparazione delle nuove edizioni, riviste e accresciute, del *Mito dell'eterno ritorno* e del *Trattato di storia delle religioni*, per le traduzioni tedesca, inglese e spagnola.

Per fortuna, alla fine di novembre, Délia e René Laforgue ci misero di nuovo a disposizione il loro appartamento, fino ad aprile. Per ritrovare gli universi dell'immaginazione letteraria, scrissi, in qualche giorno, la novella *12.000 capete de vită* (Dodicimila capi di bestiame). Poi rilessi e corressi di nuovo (per l'ennesima volta!) la prima parte de *La foresta proibita* e, poco prima di Natale, ero completamente immerso nella storia di

tutti quei personaggi che si dibattevano per sopravvivere agli «avvenimenti storici». Chiuso fino a tarda sera nello studio del dottor Laforgue, scrivevo esaltato, quasi con furore, sebbene a volte fossi sopraffatto dalla tristezza: l'uno dopo l'altro, la maggior parte degli eroi del mio romanzo si preparavano a compiere il loro destino, si avvicinavano alla morte. Non ho mai più sentito così precisamente come in quell'inverno del 1953 l'analogia tra la morte iniziatica, cioè simbolico-rituale, e le sofferenze o gli avvenimenti inattesi ed enigmatici che preparano, nell'universo dell'immaginazione letteraria, la morte di un personaggio importante.

Raramente mi permettevo di interrompere il lavoro per qualche ora o, eccezionalmente, per qualche giorno, come feci alla fine di gennaio, quando Alice e Roger Godel vennero a Parigi. In quell'inverno, Alain Guillermou cominciò a tradurre la prima parte, mentre Christinel batteva a macchina il manoscritto a mano a mano che lo correggevo. Sentivamo a volte tutti e due il bisogno di evadere dal mondo de *La foresta proibita*. Conservo il ricordo indimenticabile di una sera di febbraio passata nel nuovo appartamento di Virgil Ierunca e Monica Lovinescu, in rue Cassini, ad ascoltare i primi dischi di una collezione che, con il trascorrere degli anni, sarebbe diventata gigantesca.

Dopo tre mesi di intenso lavoro, a metà marzo, interruppi il romanzo per poter classificare la documentazione raccolta negli ultimi anni e cominciare a preparare una nuova edizione, rivista e considerevolmente accresciuta, della mia tesi sullo Yoga. Ma, appena iniziai a scrivere, mi resi conto che si trattava

di una totale trasformazione del mio testo del 1936. Ritornavo a questo nuovo libro ogni volta che disponevo di alcuni giorni assolutamente liberi, cioè quando potevo dedicarvi da dieci a dodici ore senza interruzione.

***

Ripresi il romanzo verso la fine di aprile del 1953, a Meilen. Avevo accettato di tenere cinque conferenze di due ore ciascuna allo Jung Institut di Zurigo. Abitavo nella casa del dottor Riklin, recentemente costruita, su una collina, ai margini del bosco. Nelle prime tre settimane fui solo; Christinel si trovava a Roma, invitata da Nina Batali. Eccetto i giorni del corso all'Istituto e di qualche incontro con C.G. Jung e con altri psicologi, ero libero di lavorare, senza essere disturbato da nessuno, dall'alba fino a tarda notte. In alcune settimane, scrissi due capitoli del romanzo. E dato che, dopo il mese passato a Meilen, disponevo ancora di cinque o sei settimane di vacanza a Casa Gabriella, pensavo di poter finire *La foresta proibita* entro l'anno. Ma, come al solito, intervenivano sempre degli impegni imprevisti. Era riapparsa «La Nouvelle N.R.F.» e Jean Paulhan mi aveva chiesto di collaborarvi. Gli avevo promesso un articolo, «Le mythe du monde moderne», e lui mi scrisse due volte per ricordarmi che non l'aveva ancora ricevuto. D'altra parte, a Madrid era stata organizzata una «Settimana romena» e dovevo scrivere la conferenza inaugurale. Infine, avevo accettato l'invito a fare una conferenza a settembre nel quadro delle «Rencontres

internationales de Genève», dove sarebbero stati presenti tra gli altri François Mauriac, Robert Schumann e Paul Ricoeur. In quel periodo di stalinismo selvaggio, in Romania, gli uomini di cultura erano in prigione o, nel migliore dei casi, ridotti al silenzio, e la cultura romena era completamente assente in Occidente. Non potevo permettermi di rifiutare un atto di presenza culturale romena semplicemente perché speravo di finire il romanzo.

Ho annotato nel mio *Diario* il mio pranzo con C.G. Jung e sua moglie nella loro famosa casa di Kusnacht e alcuni dei suoi ricordi su S.N. Dasgupta e R. Eisler; come pure ho ricordato gli incontri e le discussioni con il dottor Schoppe e con il dottor Boss[7]; ma rimpiango di non aver riferito in modo più dettagliato tutto quello che mi raccontò il dottor Boss sul suo viaggio in Italia dove aveva accompagnato Martin Heidegger.

Dal 20 maggio al 29 giugno abitammo a Casa Gabriella. Malgrado tutte le tentazioni (soprattutto i libri che Olga posava ogni mattina sul mio tavolino da lavoro: volumi sull'alchimia e sulla mistica o le pubblicazioni di Heinrich Zimmer» accanto a romanzi «occulti»» polizieschi o di spionaggio)» riuscii a scrivere assai bene. Interruppi il romanzo solo per preparare la conferenza per il Club di psicologia di Zurigo e per scrivere l'articolo promesso a Jean Paulhan.

Ritrovammo l'appartamento di rue de la Tour il 1° luglio. Il giorno prima» una tempesta aveva fatto crollare il muro di cinta del cimitero di Passy, «il nostro venerabile vicino», come lo chiamava N.I. Herescu. Si era fatto così freddo che, per alcuni giorni, dovetti portare

uno spesso maglione di lana sotto la giacca. Lavoravo nello studio del dottor Laforgue, questa volta riempito dei miei libri e dei miei incartamenti che avevo portato da me Duhesme, perché avevo bisogno della più ricca documentazione possibile per poter redigere la mia conferenza per *Eranos*: «La Terre-Mère et les hiérogamies cosmiques». Il testo che avrei letto alle «Rencontres internationales de Genève» mi richiese, naturalmente, meno lavoro.

Il 17 agosto 1953 partii di nuovo per Ascona, questa volta solo. Tra i nuovi conferenzieri ricordo: il dottor T. Suzuki, padre Jean Daniélou, Giuseppe Tucci ed Ernst Benz. La mattina stessa dell'inaugurazione dell'*Eranos,* appresi da Tucci la notizia della morte di Surendranath Dasgupta, avvenuta all'improvviso, in febbraio, ad Allahabad. Mi venne in mente tutto quello che mi aveva raccontato Jung sulla visita (di una settimana!) che gli aveva fatto il mio ex maestro a Kusnacht, nel 1939. E sempre nel 1939 avevo ricevuto, a Bucarest, un telegramma di Dasgupta che mi proponeva di andare a Roma, dove si trovava, ospite di Tucci, «per rivederci». Mi ricordai anche di ciò che avevo saputo su di lui da Louis Renou nell'autunno del 1945[8].

Poiché il tema centrale di questo *Eranos* era il simbolismo e i significati religiosi della Terra nelle diverse culture—dal Tibet (Tucci) alle teologie e alle tradizioni cristiane (padre Jean Daniélou, E. Benz)—avevo deciso di analizzare una serie di esempi tratti dalle civiltà arcaiche e orientali, integrandoli nella prospettiva generale della Storia delle religioni. Come nelle mie precedenti conferenze, cercavo di dimostrare la necessità

o, più precisamente, l'obbligo di studiare e di comprendere le creazioni spirituali dei «primitivi» con lo stesso impegno e con lo stesso rigore ermeneutico che le *élite* occidentali usavano riguardo alle proprie tradizioni culturali. Ero convinto che i documenti e i metodi della Storia delle religioni avrebbero portato, più sicuramente di ogni altra disciplina storica, alla sprovincializzazione delle culture occidentali. D'altra parte, mi rendevo ben conto della situazione privilegiata di *Eranos*. I colleghi riuniti ad Ascona, il pubblico che ascoltava le nostre conferenze e, soprattutto, i lettori degli «Eranos Jahrbücher» costituivano un eccezionale strumento di diffusione di ogni nuovo procedimento ermeneutico. La stessa convinzione aveva ispirato anche il testo preparato per le «Rencontres internationales de Genève», il cui tema centrale era «L'Angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit». Pensavo di poter contribuire alla comprensione dell'ansia dell'uomo contemporaneo analizzandola dalla prospettiva della Storia delle religioni. Il titolo della mia conferenza —«Symbolisme religieux et valorisation de l'angoisse»— indicava chiaramente i vantaggi di questo metodo. L'ansia provocata dalla precarietà della condizione umana e dal terrore di una catastrofe imminente illustrava in modo esemplare la desacralizzazione della morte, così specifica della civiltà contemporanea. In tutte le società tradizionali la morte non era considerata come la fine assoluta dell'esistenza umana, ma solo come un rito di passaggio a un *nuovo modo d'essere*; si potrebbe dire che la morte costituiva l'ultima *esperienza iniziatica*, grazie alla quale l'uomo

acquisiva una nuova esistenza, *puramente spirituale*.

A Ginevra, le «Rencontres internationales» si svolgevano in uno scenario molto più complesso di quello dei colloqui *Eranos*. Il gran numero di giornalisti stranieri, gli inviati delle stazioni radio svizzera e francese, i membri del Corpo Diplomatico, le personalità invitate a discutere le cinque o sei conferenze, gli ospiti illustri (tra gli altri, l'ex regina d'Italia) creavano un'atmosfera solenne e allo stesso tempo molto accademica. Rividi parecchi membri della Società europea di cultura e feci la conoscenza di alcuni studiosi che mi interessavano da tempo. La discussione della mia conferenza ebbe luogo nella biblioteca del castello di Coppet, dove ci recammo in battello. Dovetti rispondere —e non solo nella celebre biblioteca—a molte domande. Per fortuna, io e Christinel, riuscimmo a passeggiare sulla riva del Lago, da soli, fino a tardi dopo mezzanotte...

***

Dopo il nostro ritorno a Parigi, verso la metà di settembre, seguì un periodo agitato che durò fino a primavera. Fummo costretti ad abitare sia in rue de la Tour, sia presso amici in me de Boulainvilliers, sia in me Duhesme. Lavoravo con grande sforzo e dove capitava. (In quell'autunno cercai, per la prima volta a Parigi, di scrivere in un caffè). Mi ricordavo con malinconia di ciò che mi aveva detto Georges Dumézil a proposito degli ultimi capitoli del *Trattato di storia delle religioni*, quando mi ammirava perché ero riuscito a

scriverli in una camera d'albergo. Se avessi avuto anche adesso la camera 18 dell'Hotel de Suède! Vi avevo raccolto tutti i libri, tutti i miei fascicoli, i quaderni d'appunti e i manoscritti; sapevo dove trovare la citazione o il riferimento bibliografico di cui avevo bisogno. Adesso, ogni articolo o recensione che dovevo scrivere costituiva un problema; dovevo scoprire, preliminarmente, dove, in quale appartamento, si trovavano gli appunti e la bibliografia necessaria. Per fortuna, avevo raccolto i manoscritti e la documentazione sullo yoga in tre scatole di cartone, che trasportavo sempre con me, da un'abitazione all'altra. Lo *Yoga* era, del resto, il solo libro al quale potevo lavorare con profitto.

Mi difendevo dalla stanchezza e dalla disperazione ripetendo a me stesso che questa inattesa agitazione e questo errare avrebbero potuto costituire una nuova serie di prove iniziatiche. «Erravo in un labirinto» in un periodo che avevo previsto, al contrario, più sereno di molti altri precedenti. Non vivevo più nel terrore della povertà e dell'insicurezza come negli anni 1946-1949. E tuttavia, gli ostacoli e i fastidi sorgevano continuamente sulla mia strada. Si sarebbe detto che tutte le crisi e tutte le difficoltà miravano allo stesso scopo: farmi rinviare la conclusione del romanzo. Secondo i miei calcoli, mi restavano ancora da scrivere cinquanta o sessanta pagine, ma mi era impossibile ricominciare il lavoro. Dovevo capire che anche questo ripetuto e lungo rinvio aveva un *senso*. *La foresta proibita* significava per me più che un libro, più che un nuovo titolo aggiunto alla mia bibliografia letteraria; la consideravo una pietra di

confine tra il passato e l'avvenire. A nessun altro romanzo avevo lavorato così tanto e con così tanto accanimento e attenzione. Ero impaziente di finirlo per poterlo giudicare, per rendermi conto se *c'ero riuscito.* D'altra parte, attraverso la traduzione che preparava Alain Guillermou avrei potuto verificare l'eventuale interesse del pubblico francese e straniero. Evidentemente, l'insuccesso de *La foresta proibita* non avrebbe posto fine ai miei tentativi letterari; ma avrei rinunciato alla loro traduzione.

Per il momento, non mi era possibile ritornare al romanzo. Al contrario, ero sempre più appassionato alla nuova versione della monografia sullo Yoga. Da novembre ad aprile, quando lo terminai, mi concentrai con entusiasmo su questo libro; vissi cioè esclusivamente nel mondo della spiritualità indiana. Tanto più significativa mi sembrò la lettera che mi portò, quell'autunno, un capitano di marina romeno. Annotai nel mio *Diario:* «Nell'albergo dove si era fermato a Parigi si trovava anche una coppia di indiani che, non sapendo il francese, lo pregò di essere aiutata. Avendo saputo che era Romeno, la donna, emozionata, gli chiese se mi conosceva. Gli disse che avevo abitato presso la sua famiglia, a Calcutta, molti anni prima. Poi lo pregò di consegnarmi una lettera. Era firmata: Maitreyi Devi, daughter of S.N. Dasgupta. Mi scriveva tra l'altro: *«I do not know whether you want to meet us or will consider it a waste of time—and I am also afraid whether you are the same Eliade who was with us in Calcutta or not* [...]. *I really want to see you very much—23 years have passed. I bave two children, my husband is a Doctor in*

Chemistry […]»'.

Notai la coincidenza nel *Diario*: ricevevo questo segno di vita dopo ventitré anni, esattamente lo stesso numero di anni che avevo allora. E da moltissimi anni credevo che Maitreyi non fosse più viva. Che fortuna, mi dicevo, che *La nuit bengali* non abbia avuto successo. In caso contrario, avrei corso il rischio che venisse tradotta in inglese…

***

Alla fine della primavera del 1954, poco tempo dopo aver consegnato a Gustave Payot il testo dattiloscritto del mio libro, *Le Yoga, immortalité et liberté*[10], ci recammo per due mesi ad Ascona. Ritrovammo con emozione il giardino di Casa Gabriella e la nostra camera con la terrazza di fronte al lago. L'indomani stesso ripresi il manoscritto de *La foresta proibita.* Avevo cominciato già da qualche tempo l'ultimo capitolo, ma avanzavo a fatica, esitando. Come ho ricordato nel mio *Diario*[11], avevo immaginato che Ştefan e Ileana si sarebbero incontrati di nuovo a Royaumont dodici anni dopo il loro primo incontro nella foresta nei dintorni di Bucarest. Credevo anche che per ciascuno di loro questo nuovo incontro avrebbe significato l'inizio di una *vita nova.* Omologavo «la ricerca» di Ştefan a una *quête*[12] iniziatica. Ritrovare Ileana equivaleva per lui al completamento di un'iniziazione. «Ora, oggi», annotavo il 26 giugno, «ho capito che si trattava d'altro». La ricerca di Ştefan era di fatto la ricerca della Morte. Riconoscevo, con

disperazione, che «il simbolismo della morte *mi si era imposto* scrivendo l'ultimo capitolo». Ma non dubitavo tuttavia «che il simbolismo della morte permette *ogni cosa*: un'estinzione (N.B.: evidentemente, nella prospettiva delle società moderne) o una *rigenerazione*, un vero *inizio di vita nova*».

Poi, alcuni giorni più tardi, aggiungevo: «Oggi, 7 luglio, alle undici e trentacinque del mattino, ho finito di scrivere e di trascrivere l'ultima pagina. Il romanzo è terminato! Negli ultimi giorni ho scritto lottando non solo con la tristezza, ma con un'oppressione quasi fisica. Mi era impossibile oppormi al destino implacabile che aveva deciso da tempo, e a mia insaputa, di perdere Ștefan e Ileana in quella notte di San Giovanni del 1948, da qualche parte su una strada che andava a Losanna. Ho scritto in uno stato di tensione continua—e il tempo sembrava riflettere la mia tempesta interiore: temporali, fulmini che cadevano nel lago, a qualche metro da me, seguiti da fredde piogge d'autunno... Non riesco a rallegrarmi di aver finito questo libro».

Questo strano stato di tristezza, stanchezza e disperazione durò alcuni giorni. A Locamo, dove mi ero recato per ritirare la mia borsa Bollingen dimenticai il passaporto (cioè il mio *titre de voyage)* in Banca. Era la prima volta che mi capitava un simile incidente che, per un apolide come me, avrebbe potuto avere serie conseguenze[15]. Mi chiedevo come avrebbe interpretato uno psicologo questa dimenticanza (perdita) dell'«identità». Forse con il presentimento che avevo lasciato dietro di me un'«identità», che avrei voluto sfuggire a un passato nel quale non mi riconoscevo più?

***

In autunno, ci trasferimmo a Val d'Or, nell'appartamento che Alice e Roger Godel avevano messo a nostra disposizione al decimo piano di un grande palazzo di recente costruzione. Avevano avuto solo il tempo di ammobiliarlo e poi erano partiti per Ismailia. Poiché trascorrevano in Europa solo una parte dell'estate, potevamo abitarvi da ottobre fino a giugno, quando eravamo attesi da Olga ad Ascona. Ripetevo continuamente a me stesso che non meritavamo una simile abitazione; avevamo un grandissimo salotto-sala da pranzo, uno studio che si trasformava facilmente in camera da letto, una stanza per gli ospiti. Dalle finestre si vedeva la Senna e il Bois de Boulogne e, più lontano, le cupole e le torri di Parigi. Portai con me una parte della biblioteca depositata in rue Duhesme e mi misi al lavoro.

Dopo aver riletto ancora una volta il romanzo, a volte entusiasta, altre volte malinconico e in lotta con la mia tristezza, mi accorsi di essere un altro uomo. Per la prima volta, negli ultimi cinque anni, mi sentivo «libero». Potevo viaggiare senza fretta e in ogni paese dell'Europa occidentale. Potevo scrivere *che cosa* volevo e *come* volevo secondo l'ispirazione del momento. Mi interessava tuttavia sapere come sarebbe stata accolta *Forêt interdite* (titolo definitivo di *Noaptea de Sânziene).* Sapevo che non potevo fare nulla per promuoverne il « successo» di critica o di pubblico. Sapevo anche che il romanzo non sarebbe potuto uscire prima di un anno o due. Brice Parain ne aveva letto con interesse la prima

parte, ma Alain Guillermou non aveva ancora terminato di tradurre la seconda.

Anche se ero soltanto a quindici o venti minuti dalla stazione Saint-Lazare, andavo abbastanza raramente a Parigi. Mi piaceva lavorare davanti alla finestra che si apriva verso il Bois de Boulogne, e che occupava quasi tutta una parete dello studio. La notte, restavo a lungo al buio, affascinato dallo scintillio lontano delle luci di Parigi, e osservavo i treni che scivolavano come minuscoli rettili di diamante lungo la Senna. Per la prima volta dall'inverno del 1945 a Cascais (con l'eccezione, evidentemente, delle vacanze passate a Casa Gabriella), non avevo davanti alla finestra né strade, né muri, né alberi.

Ben presto cominciai la stesura di *Forgerons et alchimistes,* che avevo promesso a Flammarion per la collana «Homo sapiens» che dirigeva Marie-Madeleine David[14]. Utilizzai una buona parte del materiale contenuto nei miei due libretti pubblicati prima della guerra—*Alchimia asiatica* I-II (1935-1938) e *Metallurgy, Magic and Alchemy* (1938)—considerevolmente accresciuto dalle mie letture degli ultimi quindici anni. Ma, soprattutto, scrissi con grande interesse, quasi con slancio, alcuni nuovi capitoli sulle origini magico-religiose della metallurgia e delle alchimie orientali. Credo di essere riuscito a introdurre una nuova prospettiva, più ampia e più esatta, nell'interpretazione dei valori magico-religiosi della metallurgia: i minerali, considerati come gli «embrioni» dei metalli, acceleravano la loro «crescita» e, di conseguenza, arrivavano alla «maturità», grazie alle operazioni

metallurgiche. Insistei anche sulle funzioni iniziatiche dell'alchimia. Terminai il manoscritto nel dicembre del 1955 e il libro uscì alcuni mesi dopo[15].

In un certo senso, *Il mito dell'alchimia* costituiva, come lo *Yoga,* una «liquidazione del passato». Avevo pubblicato i miei primi articoli sull'alchimia alessandrina quando ero ancora un liceale; avevo iniziato le mie prime ricerche sull'alchimia indiana e su quella cinese a Calcutta e le avevo continuate alla Stadtbibliothek di Berlino (dove, verso il 1934-1936, avevo scoperto le mitologie e la magia della metallurgia) poi, nel 1940, al British Museum, e infine, a partire dal 1946, al Musée de l'Homme. Non pensavo, mentre terminavo *Il mito dell'alchimia*, che sarei ancora ritornato su questi problemi che avevo scoperto nell'adolescenza. E tuttavia, continuai a raccogliere nuovo materiale e a seguire assai attentamente l'immensa bibliografia critica apparsa in seguito[16].

***

Tranne le conferenze e i seminari organizzati dal Centre roumain de recherches, rifiutavo gli inviti a tenere delle conferenze o a partecipare a dei colloqui. Accettai tuttavia di prendere la parola a Strasburgo, dove fui sorpreso di vedere una gran folla nella sala e imbarazzato di dover leggere il mio testo davanti a un microfono. Ma il giorno seguente, il professor Georges Gusdorf, che mi aveva invitato, organizzò un seminario ristretto, che fu occasione di appassionanti discussioni.

Dicevo sempre a me stesso, con gioia, che appena avessi terminato *Il mito dell'alchimia* mi sarei potuto concentrare su un altro libro, *Mort et initiation.* Il soggetto mi interessava da tempo e avevo raccolto, fin dall'epoca del mio soggiorno in Portogallo, ogni genere di materiale documentario. In quell'estate, avevo presentato a *Eranos* una lunga analisi di alcuni tipi d'iniziazione («Mystères et régénération spirituelle»). In effetti, *Mort et initiation* avrebbe dovuto costituire solo una sezione di una monografia più vasta, in due volumi: *Mythologies de la mort.* Ma, rileggendo e classificando la mia documentazione, mi resi conto che un simile lavoro mi avrebbe richiesto almeno tre o quattro anni. Decisi allora di limitarmi, per il momento, a un libro di proporzioni modeste, ma di interesse più generale: *Mort et initiation.*

Quell'inverno del 1955 si lega, nei miei ricordi, a un incidente significativo. Una notte, verso la fine di febbraio, fui svegliato da un odore sinistro, un odore di cadavere: la verruca, grossa come una mandorla, che avevo da molti anni sotto l'ascella del braccio destro, si era infettata e ne colava un misto di sangue e pus. Avrei dovuto farmi operare da tempo, ma avevo sempre rinviato il momento. Quella notte riuscii ad addormentarmi soltanto verso il mattino, e solo dopo che mi parve di comprendere «il significato spirituale del cadavere». Annotai nel *Diario*[17]*:* «Mi immaginavo col braccio destro amputato, mi vedevo scrivere con la sinistra, salutare con la sinistra. Invano. Quest'immagine del 'rigetto' della parte del mio corpo che aveva cominciato a marcire non mi tranquillizzava. E

improvvisamente, mi sono ricordato del libro che stavo preparando, *Morte e iniziazione.* Fino a quel momento lo avevo visto ‘dal di fuori’, come un’opera erudita e filosofica. Mi sbagliavo: non avevo afferrato l’essenziale. L’iniziazione è una morte, e ogni morte, intelligentemente assunta, può equivalere a un’iniziazione. Ma la ‘morte simbolica’ (rituale, iniziatica) non è soltanto sofferenza, tortura, malattia, ecc., bensì anche l’esperienza del tuo proprio cadavere, la riconciliazione con questo semplice fatto che avevo dimenticato, e cioè che noi non siamo soltanto dei *viandanti*, ma siamo anche in decomposizione, e dobbiamo *accettare* questo cadavere che è la nostra carne, dobbiamo riconciliarci con *l’idea* che *siamo anche questo*, un cadavere. Non si deve pensare *unicamente all’anima.* Sarebbe troppo semplice [...]. Mi sono rasserenato soltanto accettandomi quale sono, assumendo il mio odore cadaverico, dicendomi che anche questo fa parte di me».

L’indomani mattina, accompagnato dal dottor Henri Hunwald, mi recai all’ospedale della Fondazione Curie, dove un chirurgo, suo collega ed amico, mi operò due giorni dopo. Ma seppi il risultato della biopsia solo una settimana più tardi e, sebbene il chirurgo mi avesse assicurato che «al novanta per cento si trattava sicuramente di un tumore benigno» mi tranquillizzai soltanto ripetendo a me stesso che la rigenerazione che attendevo, e che del resto avevo conosciuto alcune volte nella vita, sarebbe cominciata *da lì,* dall’esperienza della morte[18].

***

Nell'aprile del 1955, si tenne a Roma il VI Congresso internazionale di storia delle religioni, sotto la presidenza di Raffaele Pettazzoni. (Van der Leeuw era morto poco dopo il Congresso di Amsterdam). Vi presentai una breve comunicazione—«Le vol magique»—che interessò molto Joachim Wach[19] e qualche altro filosofo, ma irritò certi «storicisti». Joachim Wach mi parlò delle *Haskell Lectures* di Chicago (divenute celebri attraverso la *West-östliche Mystik* di Rudolf Otto); quell'anno le avrebbe tenute F. Heiler, mentre per il 1956-57 era stato proposto il mio nome. A parte le sei conferenze Haskell, sarei stato *visiting professor* da ottobre fino a giugno. Ero evidentemente lusingato di questo onore che mi veniva fatto, ma confidai a Wach che non ero sicuro di ottenere il visto americano. La quota fissata per gli immigrati di origine romena era completa fino al 1990...

Tra gli studiosi e i filosofi che incontrai a Roma si trovava anche E. Grassi, professore di filosofia a Monaco di Baviera, che mi parlò della collana da lui diretta, la *Rowohlt Deutsche Enzyklopädie*, i cui primi volumi erano programmati per l'autunno. Grassi ci teneva ad ogni costo che gli dessi un lavoro di sintesi, *Das Heilige und das Profane*, un'introduzione alla storia e alla fenomenologia delle religioni, nella quale avrei utilizzato la documentazione del *Trattato*, ma concentrandomi su alcuni problemi essenziali: lo spazio e il tempo sacro, la struttura e la funzione del mito, la morfologia delle figure divine. Tutto ciò in

centosessanta pagine dattiloscritte e non più tardi della primavera del 1956... Accettai.

Come compenso per la mia conferenza («Centre du Monde, Temple, Maison») tenuta all'ISMEO, Tucci ci pagò due settimane d'albergo. Avemmo così tempo di rivisitare, con comodo, Roma e alcune cittadine del Lazio. Ci recammo quindi a Padova dove, invitato dal professor Carlo Diano, ripetei la conferenza sul «Centro del Mondo». Per la prima volta dopo il 1950, non figuravo nel programma *Eranos*. Avevo tutta l'estate libera; potevo scrivere ciò che mi piaceva. In giugno, a Parigi, trovai A. Guillermou che stava correggendo le bozze de *La foresta proibita*; il romanzo doveva uscire all'inizio dell'autunno. Passammo il mese di luglio a Casa Gabriella. Mi sentivo veramente in vacanza. Mi chiedevo, a volte, che tipo di «letteratura» mi sarebbe piaciuto scrivere nel caso in cui *La foresta proibita* avesse avuto successo. Una mattina, fui tentato da una novella abbastanza breve, *Fata căpitanului* (La figlia del capitano), che terminai in quella stessa sera. I personaggi principali erano due adolescenti, una ragazza e un ragazzo, entrambi stranamente enigmatici.

Passammo quasi tutto il mese di agosto a Täsch, un piccolo villaggio vicino a Zermatt, dove si trovavano Alice e Roger Godel. Eravamo sistemati in una modesta pensione, quasi senza vicini. Non facevamo nient'altro che passeggiare e leggere. Poi, all'improvviso, «vidi» l'inizio di una novella e mi misi a scrivere, con tanto piacere e ardore che riempivo da dodici a quindici pagine al giorno, talvolta quasi illeggibili, cosicché ero costretto a decifrarle e a ricopiarle la notte. Quando, alla fine del

mese, ritornammo ad Ascona per assistere alle conferenze *Eranos*, il manoscritto superava le cento pagine. Avevo iniziato *Pe strada Mantuleasa* (In strada Màntuleasa)[20] come una lunga novella ma, a mano a mano che scrivevo, scoprivo nuovi episodi e implicazioni inattese. Christinel lesse il manoscritto con entusiasmo ma anche con impazienza; le promisi di finirlo non appena fossimo ritornati a Val d'Or. Ci tentai, e a più riprese, ma mi resi conto che «non andava». Ripresi il racconto l'estate seguente, senza successo. Da allora, portai con me il manoscritto per dodici anni. Scrissi nel frattempo altri testi letterari, ma riuscii a finire *Pe strada Màntuleasa* sol tanto nel novembre del 1967, durante una settimana particolarmente difficile (corsi, visite, conferenze)[21].

***

La foresta proibita uscì all'inizio dell'autunno ma, tranne un articolo di René Lalou in «Les Nouvelles littéraires» e alcune altre recensioni, il mio romanzo passò inosservato. Scomparve presto dalle librerie e fu ristampato solo dopo una quindicina d'anni. Gli amici e alcuni lettori cercarono di spiegare le cause dell'insuccesso: troppe pagine (seicentoquaranta) e i caratteri troppo piccoli («Perché non l'ha stampato in due volumi?», mi scrisse, triste, quasi indignata, «un'ammiratrice»); troppi personaggi con nomi difficili da ricordare e, soprattutto, un inizio complicato da seguire. Al contrario, alcuni critici letterari mi confidarono verbalmente, delusi: «È tuttavia un

romanzo-romanzo, e questo, oggi, lei vede...»[22].

Come ho confessato numerose volte, questo fiasco non mi depresse. Avevo avuto «successo e popolarità» in gioventù, con i miei primi romanzi, e, in un certo senso, ciò mi bastava. Ma questa seconda «verifica», dopo *Maitreyi,* riconfermò la decisione che avevo preso: d'ora in avanti avrei scritto solo per noi due e per qualche amico romeno.

D'altra parte, il 1956 si annunciava più fruttuoso e più ricco di sorprese che mai. In gennaio, tenni alcune conferenze all'Università di Monaco e all'Istituto di Filosofia di E. Grassi; poi all'Università di Francoforte, invitato da Ad.E. Jensen, e all'Università di Marburgo, invitato da E. Benz. Ho avuto così l'opportunità di conoscere molti scrittori e filosofi tedeschi, tra cui Adorno, incuriosito del mio interesse per il pensiero mitico...

Appena ritornato a Val d'Or, cominciai a lavorare a *Das Heilige und das Profane*[23]. Utilizzando, secondo il suggerimento di Grassi, molti esempi del *Trattato di storia delle religioni*, riuscii a finire il manoscritto a maggio. Non immaginavo allora che questo piccolo libro, tradotto in dodici lingue, sarebbe diventato un *best-seller*[24] in Europa, negli Stati Uniti e in Giappone; e che, soprattutto, sarebbe stato utilizzato come manuale, tanto nei *college* e nelle Università che nei seminari.

Nel frattempo, l'Università di Chicago mi aveva fatto sapere che avrei ottenuto sicuramente il visto d'entrata negli Stati Uniti, poiché ero stato nominato *visiting professor* per l'anno accademico 1956-57. Dopo la morte di Joachim Wach, la cattedra di Storia delle religioni era

rimasta vacante. Mi veniva richiesto anche il titolo delle conferenze Haskell e gli argomenti che avrei presentato durante i trimestri d'inverno e di primavera del 1957. Per le *Haskell Lectures*, scelsi *Patterns of Initiation.* Quanto ai corsi, suggerii «La filosofia e le tecniche dello yoga» e, per l'ultimo trimestre, «Lo sciamanismo in Asia e in America». Gli argomenti erano assai vasti e complessi, ma pensavo che li avrei sviluppati tenendo conto degli interessi e del livello di preparazione degli studenti

Poiché Olga aveva insistito perché partecipassi a *Eranos*, cercai un tema che mi fosse familiare: «La vertu créatrice du mythe». Sapevo che la preparazione del testo non mi avrebbe richiesto troppo tempo. Dovevo infatti concentrare tutte le mie energie nella stesura delle sei conferenze sull'iniziazione. Cominciai a scrivere all'inizio dell'estate, poi ci sistemammo per due mesi ad Ascona. Casa Gabriella anche questa volta mi fu di grande aiuto. Inoltre, i nostri amici Christian e Marie-Louise Dehollain trascorrevano da qualche anno le vacanze in una villa vicina. Verso sera, nuotavamo insieme nel lago, poi salivamo sulla loro terrazza e conversavamo a lungo. Quando Christinel ebbe finito di battere a macchina il testo delle prime quattro conferenze, lo inviai all'eccellente traduttore Willard Trask, che aveva già tradotto *Il mito dell'eterno ritorno* e *Lo Yoga*, e che avrebbe poi tradotto, fino alla sua morte nel 1980, quasi tutti i miei libri di Storia delle religioni. Stavo ancora lavorando alla quinta conferenza quando rientrammo a Val d'Or. Ma non riuscii a terminarla…

***

Il 17 settembre 1956 ci imbarcammo, con Mamy, sul transatlantico «Ìle-de-France». Dopo una settimana passata a New York, nell'appartamento di Ionel e Lisette Perlea, prendemmo per la prima volta il pullman wagon-lit americano, ancor celebre all'epoca, e scendemmo la mattina del 1° ottobre in una stazione di Chicago.

La scoperta di New York ci aveva riempito di grande gioia, ma ora né io né Christinel osavamo confessarci l'apprensione con la quale guardavamo intorno a noi, sulla banchina di una stazione quasi deserta. Sentivamo già che ci trovavamo in un'*altra specie* di città. Senza amici, senza parenti, senza conoscenze. Ci consolava soltanto la certezza che, tra sette od otto mesi al massimo, avremmo ritrovato Parigi e i parenti e gli amici. Non potevamo immaginare che sarei stato nominato professore ordinario e capo del Dipartimento di Storia delle religioni dell'Università di Chicago e che saremmo rimasti ventisette anni in questa famosa, enigmatica ed affascinante «Città dei Venti» *(Windy City)*.

[1] Cfr. *Fragments d'un journal*, I, cit., p. 176 (trad. it. *Giornale*, cit. pp. 131-32). *(ndc)*

[2] Intervista ripresa in *Briser le toit de la maison*, Gallimard, Paris 1986, pp. 57-66 (trad. it *Spezzare il tetto della casa*, a cura di R. Scagno, Jaca Book, Milano 1988,

pp. 41-47. *(ndc)*

[3] Aveva annunciato un volume di ricordi su Nae Ionescu e un romanzo (del quale aveva parlato a me e a Mihail Sebastian fin dal 1933), ma non so se siano stati trovati tra le sue carte. In cambio, su «Indreptar» e su «Cuvântul în exil» (La parola in esilio), rivista che fondò e diresse fino alla vigilia della morte (nel 1967), pubblicò una serie di mirabili articoli sulla teologia orientale.

[4] Intervista ripresa in *Briser le toit de la maison*, cit., pp. 43-45 (trad. it. cit., pp. 31-39).)(*ndc)*

[5] Cfr. *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Torino 1968, pp. 7-9. (*ndc*)

[6] Quando lo conobbi, nel 1950, Kerényi mi pregò di intervenire presso Gustave Payot perché gli pubblicasse la traduzione francese del suo ultimo libro, che lui considerava il migliore: *Griechische Mythologie.* Convinsi Payot e il libro uscì. Ma negli ultimi due anni Olga non lo aveva più invitato a tenere delle conferenze a *Eranos* e lui sospettava che fosse stata influenzata da me.

[8] Cfr. *Fragments d'un journal,* I, cit., pp. 207ss. (trad. it. *Giornale,* cit., pp. 156ss.).

[9] Cfr. *Fragments d'un journal,* I, cit., p. 16 (trad. it. *Giornale,* cit., pp. 11-12).

[9] «Non so se vuoi che ci incontriamo o se considererai questa cosa una perdita di tempo—e temo anche che tu non sia lo stesso Eliade che era con noi a Calcutta [...]. Desidero in realtà moltissimo vederti—sono passati ventitré anni. Ho due figli, mio marito è dottore in chimica(*ndc)*

[10] *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Payot, Paris 1954

(trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e libertà,* Rizzoli, Milano 1973; 2“ ed. Sansoni, Firenze 1982). *(ndc)*

[11] Cfr. *Fragments d'un journal*, I, cit. pp. 219-20 (trad. it. *Giornale*, cit., pp. 165-66).

[12] In francese nel testo, *(ndc)*

[13] Nell'estate del 1970 avrei dimenticato, all'aeroporto di Stoccolma, il mio passaporto USA. Eravamo diventati cittadini americani alcune settimane prima ed era la prima volta che viaggiavamo con quel passaporto invece del famoso *titre de voyage* degli apolidi.

[14] *Forgerons et alchimistes,* Flammarion, Paris 1956 (trad. it. *Il mito dell'alchimia,* Avanzini e Tonaca editori, Roma 1968; 2ª ed. agg. *Arti del metallo e alchimia,* Boringhieri, Torino 1980). *(ndc)*

[15] Alcuni anni dopo, ho avuto la soddisfazione di leggere o di udire le opinioni favorevoli di molti storici delle scienze come Joseph Needham, R. Mukhauf, A.G. Debus, N. Sivin, ecc.

[16] Con mia grande sorpresa mi resi conto nel 1977, quando stavo preparando una nuova edizione, che avevo riempito tutto uno scaffale di monografie e articoli recenti, ai quali si aggiungevano alcuni fascicoli di appunti e di estratti. (Non ho ancora osato bruciarli, così come ho fatto con i fascicoli e gli appunti di molte opere, dalla seconda edizione dello *Sciamanismo* al terzo volume dell *'Histoire des croyances et des idées religieuses).* [Payot, Paris 1983; trad. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze 1983. *(ndc)]*

[17] Cfr. *Fragments d'un journal,* I, cit. pp. 224-26 (trad.

it. *Giornale,* cit., pp. 169-70).

[18] Dopo aver saputo il risultato della biopsia, feci un lungo e curioso «rêve éveillé», che ho raccontato in seguito *(ch. Fragments d'un journal,* I, cit., pp. 234-36; trad. it. *Giornale*, cit., pp. 174-76).

[19] Wach mi chiese le due o tre pagine di conclusioni e, dopo averle lette, mi dichiarò che ero riuscito a dimostrare concretamente, attraverso i documenti, che *la libertà e la trascendenza* erano dimensioni costitutive dell'esistenza umana. Aveva sottolineato alcuni passi: «Considerati nel loro insieme, il 'volo' e tutti i simbolismi paralleli rivelano immediatamente il loro significato: tutti esprimono una rottura nell'Universo dell'esperienza quotidiana. È evidente la duplice intenzionalità di questa rottura: con il 'volo' si conseguono a un tempo *la trascendenza e la libertà*». (Cfr. *Symbolisme de l'ascension*, in *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris 1957, in particolare pp. 136-39; trad. it. *Miti, sogni e misteri,* Rusconi, Milano 1976, pp. 124-28). Disgraziatamente, Joachim Wach mori a Locamo qualche mese più tardi, nell'estate del 1955.

[20] *Pe strada Mântuleasa*, Caietele Inorogului, Paris 1968 (trad. it. *Il vecchio e il funzionario,* Jaca Book, Milano 1979). (*ndc)*

[21] Il volume, uscito nel 1968, è stato tradotto in tedesco da Edith Silbermann e stampato da Suhrkamp Verlag nel 1972. *Auf der Mântuleasa Strasse* ebbe abbastanza successo tanto da spingere l'editore, Siegfried Unseld, a far tradurre una buona parte dei miei scritti letterari. Un dettaglio significativo: all'uscita della

versione francese—*Le vieil homme et l'officier* (Gallimard, Paris 1977)—Marcel Brion ne parlò con entusiasmo alla televisione e il libro, esaurito in qualche giorno, fu da allora ristampato parecchie volte. Fu, del resto, il mio primo «successo letterario» in Francia e, per il momento, l'unico.

[22] Ho annotato in buona parte (cfr. *Fragments d'un journal*, I, cit., pp. 234-46; trad. it. *Giornale*, cit., pp. 181-84) alcune delle osservazioni che ho fatto in seguito a proposito de *La foresta proibita.*

[23] *Das Heilige und das Profane*, Rowohlt Taschenbuchverlag, Hamburg 1957 (trad. it. *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1967). (*ndc)*

[24] In inglese nel testo. (*ndc*)

Parte sesta

LE MESSI DEL SOLSTIZIO

XXIII

COMINCIO A SCOPRIRE L'AMERICA

Chicago, 10 dicembre 1984. Da un quarto d'ora sto davanti alla finestra e guardo nel vuoto senza capire perché. Mi sono alzato dalla mia secivania credendo che avesse cominciato a nevicare. Poi non ho più potuto allontanarmi dalla finestra, benché non avessi visto nessun fiocco di neve. Ieri sera, a Palmer House, in una sala strapiena (più di ottocento invitati) mi è stato detto) trasformata in ristorante per l'occasione, l'American Association of Religious Studies celebrava i settantacinque anni dalla sua fondazione. Discorsi, evocazioni, applausi. Poi alla fine, la festa in mio onore: una breve conferenza di Charles Long (doveva prendere la parola Joe Kitagawa, ma è ancora ammalato), una stupenda composizione di Frank Burch Brown, *Ritual Compass* (quartetto di corde e piano), eseguita da cinque giovani professori universitari, e il dono dell'Accademia: una scultura, «Eliade», realizzata e offerta da Isamu Noguchi. Era la prima volta che l'Associazione rendeva omaggio «al più illustre» (e probabilmente—devo precisare—al più vecchio) degli specialisti in *religious studies*[1]. Poco fa, fantasticando con lo sguardo perduto

attraverso la finestra, mi sono ricordato di una quantità di cose: incontri, persone, avvenimenti senza nessun rapporto tra di loro. Ma, a intervalli sempre più brevi, ritornava la stessa domanda: sarei riuscito a scrivere l'*Autobiografia* fino alla «festa» di ieri sera, 9 dicembre 1984? Ne ho interrotto la stesura quest'estate a Parigi. L'ultimo capitolo si concludeva la mattina del nostro arrivo a Chicago. Da allora, non ho più avuto il tempo—né la voglia—di riprendere il manoscritto. Stanchezza, aggravata dagli effetti delle iniezioni settimanali di oro colloidale. Scrivo a fatica, con grande sforzo, perché il polso destro, di nuovo infiammato, mi permette appena di afferrare la penna. Inoltre, da alcuni mesi soffro di una tendinite alla caviglia destra e devo appoggiarmi a un bastone per camminare. E ho tante cose da fare! Prima di tutto, classificare i miei documenti (manoscritti, *Diario*, quaderni di appunti, corrispondenza): quelli che donerò alla Collezione privata della Biblioteca dell'Università e quelli che spedirò a Parigi... Credo di cominciare a comprendere perché, poco fa, guardavo così emozionato dalla finestra. Proprio davanti a me, a qualche metro, scende la scala di legno della casa dove abbiamo abitato durante il nostro primo anno americano, dall'ottobre del 1956 al maggio del 1957; e, a fianco, il mio sguardo si ferma sulla terrazza dell'appartamento (al secondo e ultimo piano) che abbiamo affittato una ventina d'anni fa. Penso di aver indovinato: ho capito perché ero affascinato da queste due case vicine, con le scale di legno color rosso sangue che scendono nello stesso giardino, quasi interamente ombreggiato, fino a pochi anni fa, dai rami di vecchi alberi; in un certo senso,

rappresentano l'inizio e la fine del nostro soggiorno a Chicago. In effetti, tra cinque o sei mesi, lasceremo l'appartamento di 5711, Woodlawn Avenue, e ci stabiliremo definitivamente (dopo ventisette anni!) a Parigi... Sento bussare alla porta. Di solito rispondo solo se aspetto qualcuno. Ma oggi mi affretto ad aprire. In occasione del Congresso dell'Associazione (questa volta, mi è stato detto, vi partecipano circa settemila membri) sono venuti a Chicago anche molti dei miei ex studenti, per la maggior parte professori di Storia delle religioni nelle Università degli Stati Uniti e del Canada. E, in verità, una dozzina di loro sono già passati a trovarmi. Come al solito, prima di sedersi, hanno guardato con emozione gli scaffali della biblioteca e le sedie cariche di appunti, di riviste e di libri, che ricordavano loro la giovinezza e i pomeriggi di lavoro di dieci, quindici o vent'anni prima, quando venivano a consultarmi o a discutere dei problemi riguardanti le tesi di dottorato che stavano preparando. Di uno di loro avevo appena saputo che era diventato da poco nonno... Ma, questa volta, è il mio collega e vicino che si trova nel corridoio. Il suo studio è proprio di fronte al mio e, come al solito, ha lasciato la porta aperta. È venuto a congratularsi con me per «il grande onore». Mentre l'ascolto, guardo attraverso la finestra del suo ufficio che si affaccia sulla 57ª Strada, e non posso impedirmi di sorridere: dall'altra parte della via si scorge la cosiddetta Coach House, la casetta così pittoresca dove abbiamo abitato tra il 1959 e il 1961. Mi rendo conto improvvisamente che, negli ultimi ventisette anni, abbiamo passato una buona parte della nostra vita a

Chicago in un perimetro di cento metri quadrati al massimo…

***

In quella mattina del 1° ottobre 1956 il taxi ci depose al Quadrangle Club, il club dell'Università, dove ci erano state riservate due grandi camere comunicanti. Dopo pranzo, Joseph Kitagawa, che avevo già incontrato ad Ascona, e sua moglie, Evelyn, vennero a prenderci in auto per farci visitare il centro della città, *The Loop.* Ci impressionò la grandezza selvaggia del Lago Michigan, che la strada costeggiava. Non si vedeva l'altra riva e il colore violaceo delle onde ci ricordò il Mar Nero. Dal *campus* al centro c'erano una quindicina di chilometri. Ma apprendemmo che Chicago si estendeva sia verso sud, dove di trovava l'Università, sia verso nord. Per fortuna, il treno passava vicino al *campus* e la stazione d'arrivo era proprio nel *Loop.* Alla sera i Kitagawa ci invitarono in un ristorante cinese dove ritrovai, con emozione, lo «stile» che avevo conosciuto venticinque anni prima nella *Chinatown* di Calcutta, così diverso da quello dei ristoranti cinesi di Parigi. Quella notte, benché stanchi, ci addormentammo con difficoltà. Sentivamo sibilare il vento, le cui raffiche talvolta erano così violente che temevamo strappassero le finestre dai cardini. Più tardi venimmo a sapere che Chicago era soprannominata *the Windy City*… L'indomani, accompagnato da Joseph Kitagawa, feci la prima visita alla Divinity School. Attraversammo la University Avenue, sotto alberi alti e maestosi le cui foglie avevano

appena cominciato ad ingiallire. Joe mi indicò il palazzo del famoso Istituto orientale, poi passammo tra due campi da tennis e ci vennero incontro altri alberi, forse ancora più belli, dietro ai quali si elevavano gli edifici delle varie Facoltà e dei laboratori. Entrammo nel Swift Hall (così chiamato dal nome del miliardario che ne aveva finanziato la costruzione). Nel suo studio mi aspettava il Decano, Jerry Brauer, che mi accolse sorridendo amichevolmente. Sorprendentemente giovane: non sembrava avere più di trentadue o trentatré anni. Dopo avermi presentato a Weaver, *Dean of Students*, mi condusse, assieme a Joe Kitagawa, nella grande sala delle conferenze dove avrei tenuto le *Haskell Lectures*. E infine, in ascensore, al terzo piano: visitammo la sala di lettura della biblioteca, poi entrammo nell'ufficio delle segretarie, dove il Decano mi presentò a tutto il personale e ad alcuni colleghi, tra i quali Jaroslav Pelikan, storico delle teologie cristiane, e Robert Grant, specialista dello gnosticismo e della patristica[2]. Pranzammo al Quadrangle Club, invitati dal Decano, poi ci ritirammo nella nostra camera. Eravamo tutti e due stanchi, e Christinel era assai depressa; benché avesse imparato l'inglese e lo leggesse correntemente, non sempre capiva ciò che le veniva detto e, da parte loro, i suoi interlocutori non comprendevano le poche frasi che osava pronunciare, a causa (come mi venne spiegato più tardi) del suo «accento franco-britannico». Ci incoraggiavamo a vicenda: quegli otto mesi di corso sarebbero passati rapidamente e il mio stipendio (mille dollari al mese) ci avrebbe permesso di restituire il denaro che Ionel Perlea ci aveva prestato per le spese di

viaggio e di sistemazione. Speravamo anche di poter risparmiare abbastanza per poter vivere un anno a Val d'Or. In alcuni giorni, ci venne trovato un piccolo appartamento in una delle case che appartenevano alla Facoltà, più precisamente all'Istituto unitariano di teologia (Meadville)[3]. Era un'abitazione abbastanza modesta: un piccolo studio, una camera da letto, una stanza da bagno e una cucina. Le finestre davano sul giardino dietro la casa e, da una veranda di legno, scendevamo direttamente sotto gli alberi. Il tavolino per scrivere era stretto e malfermo; per fortuna, lo utilizzavo solo di notte. Durante il giorno, lavoravo in uno spazioso *office*[4] che la Facoltà mi aveva trovato a Meadville.

***

Tenni le mie sei conferenze ai Swift Commons. Vi assistettero buona parte dei miei colleghi e anche alcuni professori di altre Facoltà, che conoscevano *The Myth of the Eternal Return* e pure alcuni dei miei libri non ancora tradotti in inglese. Non mi rendevo conto che la mia pronuncia (che i mesi trascorsi a Londra e a Oxford, nel 1940-1941, non erano riusciti a correggere) complicava la comprensione di un testo assai difficile di per se stesso[5]. La sala, insufficiente all'inizio, era piena solo per tre quarti nelle ultime due conferenze. Compresi in seguito che tra le altre difficoltà per l'uditorio c'era anche «l'accento francese» con il quale pronunciavo i nomi delle divinità più note (ad esempio, Iside e Osiride e, con rare eccezioni, tutto il pantheon greco-romano). Quando le chiesi in che misura aveva potuto seguire le mie

conferenze, una delle migliori studentesse mi rispose: circa al cinquanta per cento. Avrei dovuto rendermi conto fin dall'inizio dell'importanza di questi «dettagli fonetici»; avrei dovuto, soprattutto, pregare uno studente di leggermi il testo, a voce alta, prima di ogni conferenza e così avrei annotato la pronuncia corretta sul manoscritto. Ciò che mi sconcertava di più era la varietà e la complessità della «lingua americana»; non riuscivo ad apprendere la pronuncia specifica di questo vasto *melting pot*[6] che è il Middle West. Avevo talvolta l'impressione che esistevano delle sfumature fonetiche che sfuggivano al mio orecchio. Certe parole che erano comprese dai miei colleghi e dai miei studenti quando le pronunciavo sembravano inintelligibili per gli autisti di taxi o per i commessi dei negozi. Per fortuna, parecchi dei miei colleghi americani mi assicurarono che, sovente, la stessa cosa capitava anche a loro... Il seminario, che incominciai poco dopo l'inaugurazione della serie delle *Haskell Lectures*, mi diede meno lavoro. Gli studenti iscritti erano solo una quindicina e vi partecipava inoltre Charles (Chuck) Long, il mio assistente volontario, un giovane e intelligente pastore negro. Era uno degli ultimi allievi di Joachim Wach e preparava a quell'epoca la tesi di dottorato in Storia delle religioni; aveva scelto come soggetto il concetto di «demoniaco» secondo l'interpretazione di Paul Tillich. Malgrado la differenza d'età, diventammo rapidamente amici. Ben presto, Chuck Long sarebbe stato nominato *Dean of Students*. E, prima ancora di aver ottenuto il dottorato, gli venne affidato un corso di introduzione alla storia e alla metodologia della nostra disciplina.

Avevamo deciso di discutere nei seminari dei tre trimestri una parte della documentazione e dei problemi presentati nel *Trattato di storia delle religioni.* Avevo a disposizione il manoscritto della traduzione inglese (che sarebbe uscita l'anno seguente con il titolo *Patterns of Comparative Religions)* e ne leggevo a volte dei passi, ma avendo cura di scrivere sulla lavagna tutti i nomi propri e tutti i termini tecnici che utilizzavo. Mi sono ricordato a lungo, con malinconia, di quel primo seminario, che allora credevo fosse il primo della serie che avrei concluso alla fine della primavera. Ma il destino aveva deciso diversamente... Di recente, Nasser aveva occupato la zona del Canale di Suez. Da una lettera di Roger Godel fummo informati che l'Ospedale della Compagnia di Suez, dove lavorava da molti anni, era stato nazionalizzato. Roger e Alice erano perciò costretti a ritornare definitivamente in Francia, dove sarebbero andati ad abitare nel loro appartamento di Val d'Or. Ci saremmo perciò ritrovati di nuovo senza alloggio. Speravamo, tuttavia, che i risparmi che avremmo fatto a Chicago ci avrebbero permesso di affittare un piccolo appartamento a Parigi. Contavamo sullo spirito di iniziativa e sulle relazioni di Sibylle. Per il momento, Alice l'aveva pregata di traslocare la biblioteca e i manoscritti che avevo lasciato a Val d'Or, e Sibylle si era messa al lavoro...

***

All'inizio, non avevamo quasi il tempo di uscire dal *campus*. Ma, verso metà ottobre, avevamo già imparato

che potevamo rifiutare, cortesemente, certi inviti a cena. Quell'autunno fu di una bellezza senza pari. Uscivamo a passeggio nel tardo pomeriggio e ci dirigevamo verso il lago, dal quale ci separavano meno di due chilometri. Ci riposavamo su una panca e guardavamo, affascinati, le onde che avanzavano minacciose, rotolando su se stesse per poi rompersi alla fine disperdendosi tra le rocce. Oppure ci incamminavamo sotto i faggi e gli olmi giganteschi che fiancheggiavano Woodlawn Avenue, passavamo accanto alla bizzarra Rockefeller Chapel («una cattedrale gotica costruita dagli Aztechi», la definivo), attraversavamo il celebre *Middway* e passeggiavamo fino a tarda sera. Talvolta risalivamo il *Middway* fino al di là dell'Ospedale e delle Cliniche universitarie e giravamo per quel parco in miniatura... Ma, un giorno, avendo descritto a Robert Grant e a sua moglie «l'itinerario» delle nostre passeggiate—dal crepuscolo fino a notte—fummo sorpresi dal loro stupore: non riuscivano a credere che avevamo attraversato così tante volte *Middway* senza essere aggrediti. Ci supplicarono di non ripetere più quella grave imprudenza e, a malincuore, seguimmo il loro consiglio. Del resto, solo alcuni anni dopo, tutta la zona del *Middway*, sebbene potentemente illuminata, diventò realmente pericolosa. Di notte, non osavamo più attraversarla se non in gruppo. Scoprimmo fin dalle prime settimane il Field Museum e l'Art Institute e li visitavamo ogni volta che potevamo (più precisamente, ogni volta che uno dei miei colleghi ci proponeva una passeggiata in auto *down town*[7]*)*. Mi interessava soprattutto il Field Museum, del quale conoscevo le

pubblicazioni da lunga data. A Calcutta, nella biblioteca della Società asiatica, avevo letto quasi tutti i contributi del famoso orientalista ed etnologo Berthold Läufer, uno dei direttori del Field Museum. Per quanto riguarda l'Art Institute, mi ci vollero alcuni anni per scoprirne i tesori…

***

Non ho osato per molto tempo giudicare il sistema di insegnamento universitario americano. Mi sembrava più semplice e allo stesso tempo più complesso della tradizione delle Università europee come l'avevo conosciuta, in gioventù, in Romania e in Italia e, subito dopo la guerra, in Francia. Mi inquietava il numero di ore dei corsi e dei seminari, ai quali si aggiungevano le discussioni con gli studenti e i lavori scritti che ognuno di loro doveva presentare alla fine del trimestre. Questi *term papers*[8], di quindici o venti pagine dattiloscritte, dovevano essere letti dal professore, con la matita in mano, e poi commentati, almeno oralmente, con i loro autori. Per preparare e redigere i loro lavori, i professori non disponevano che dei mesi di vacanza. Nella misura in cui la famosa formula, *publish or perish!*[9] era ancora valida, il gran numero di ore dedicate all'attività puramente didattica mi sembrava, se non una calamità, per lo meno un pesante fardello[10]. D'altra parte, la tradizione universitaria americana metteva l'accento sul valore intrinseco del professore e non sull'«originalità» di ciascuna delle lezioni che doveva tenere. L'importanza scientifica e la «creatività» di un nuovo membro del Dipartimento erano state valutate dal Consiglio di

Facoltà prima di assumerlo. Per quanto riguarda i giovani, la «valutazione» si ripeteva dopo cinque anni, e di nuovo dopo dieci anni, in occasione dell'avanzamento dal grado di professore assistente a quello di professore associato e, infine, a quello di professore ordinario. A differenza del sistema classico delle Università europee di una volta—quando il professore era obbligato, almeno moralmente, «a portare qualcosa di nuovo» in ogni corso che teneva—il professore americano era libero di ripetere certi corsi. Poteva anche permettersi di presentare e di discutere certi problemi senza la pretesa di essere «originale». Gli veniva soltanto richiesto di padroneggiare il materiale documentario e «l'état des questions»[11] e di esporli in modo competente e chiaro. Di modo che, alla fin fine, il professore era libero di presentare l'informazione raccolta da altri studiosi e di riassumere le loro interpretazioni, senza che questa mancanza di «originalità» nuocesse al suo prestigio scientifico. «L'originalità» si verificava, in primo luogo, attraverso le sue pubblicazioni. Tenendo conto di tutte queste cose, le due o tre lezioni settimanali, i seminari e gli incontri con gli studenti non costituivano più un ostacolo insormontabile per ogni tentativo di «creazione originale», come sembrava a prima vista. Inoltre, la tradizione delle Università private (ad esempio, Harvard o Chicago) permetteva ai professori di scegliere gli argomenti e di organizzare i corsi secondo le necessità del Dipartimento ma tenendo anche conto dei loro interessi scientifici personali. Molti libri dei miei colleghi furono scritti grazie a certi corsi che essi tennero e ripeterono lungo gli anni.

***

Nel gennaio del 1957 accettai di fare una conferenza pubblica a Washington. In quell'occasione visitai per la prima volta i celebri musei e incontrai parecchi studiosi e scrittori. Al pranzo offerto dalla signora Brill conobbi Saint-John Perse che, tra l'altro, mi disse: «Il suo posto è in Europa, a Parigi. Non si stabilisca in America. Qui non ci sono centri culturali, ci sono soltanto istituzioni...». Verso la fine dell'inverno, il Decano della Facoltà, Jerry Brauer, mi invitò a pranzo, solo con lui, al Quadrangle Club. Mi chiese come si trovava Christinel a Chicago, se le piaceva «l'ambiente accademico americano». Non osai dirgli tutta la verità—cioè che, per il momento, si sentiva in certo qual modo in esilio—ma gli confidai che ciò che la scoraggiava di più era «la lingua americana». «Ma parla abbastanza bene», mi interruppe Jerry. «Tra qualche mese non avrà più nessuna difficoltà». Poi mi chiese che cosa pensassi della nostra Università, e io gli risposi molto sinceramente: «Solo del bene». Il Decano diventò improvvisamente esuberante. «Allora le porrò ancora una domanda: accetterebbe il posto di professore ordinario? Per il momento per dieci anni. Tutta la Facoltà è d'accordo...». «Evidentemente», gli risposi, «devo parlarne con Christinel...». Jerry mi diede subito ragione. Sapeva, da altri e dalla propria esperienza di Decano, che, se la moglie non era pienamente contenta, il professore non sarebbe rimasto troppo in quell'università. «Ma in ogni caso», continuai, «non oserei impegnarmi per dieci anni;

ho un gran numero di lavori da finire. Cominciamo con un contratto di quattro anni…». Christinel non sembrava entusiasta, ma si rassegnò all'idea di ritornare a Chicago, soprattutto quando l'ebbi assicurata che, se non avessimo resistito, mi sarei potuto ritirare dopo soli due anni (evidentemente, dopo aver informato la Facoltà in tempo utile per poter trovare un sostituto). Pochi giorni più tardi, comunicai a Jerry Brauer la mia decisione: accettavo il posto di professore ordinario e di capo del Dipartimento di Storia delle religioni; nei primi due trimestri, avrei tenuto un corso (tre lezioni alla settimana) e un seminario di due ore; mentre, nel trimestre di primavera, non avrei tenuto né corsi né seminari; sarei invece stato a disposizione degli studenti e, in primo luogo, di quelli che preparavano il dottorato in Storia delle religioni. Il Decano fu d'accordo, e ho conservato questo programma privilegiato fino al 1983, quando sono diventato professore *emeritus*…

***

Nel trimestre d'inverno, tenni un corso sullo Yoga. Come mi aspettavo, la sala era piena fino all'ultimo posto. Avevo ricevuto da Willard Trask le bozze di *Yoga. Immortality and Freedom* e, nelle prime lezioni, ne lessi certi frammenti, preoccupandomi di aggiungere un commento orale tutte le volte che sentivo che il testo era troppo denso. Ben presto, però, rinunciai a questo procedimento, accontentandomi di ridurre al minimo l'esposizione della dottrina e insistendo, invece, sulle diverse pratiche dello yoga. Il mio uditorio era

costituito in maggior parte da studenti del *College* e delle altre Facoltà. Con mia sorpresa, quasi tutti seguirono il corso sino alla fine del trimestre. A dire il vero però, da alcuni anni, la gioventù universitaria americana era sempre più affascinata dall'India e, in primo luogo, dallo Yoga...

Al contrario, il corso sullo sciamanismo, che tenni nel trimestre di primavera, fu seguito da un piccolo gruppo di studenti. Pochissimi si interessavano a questo argomento, all'epoca familiare solo agli antropologi. (Lo sciamanismo godrà di una certa popolarità appena verso gli anni 1970-1975). D'altra parte, gli studenti del Dipartimento di Storia delle religioni preparavano in quel periodo i loro esami e non avevano quasi più il tempo (ma neppure la curiosità) di seguire la presentazione delle iniziazioni e delle pratiche sciamaniche. Mi sentivo stanco; oltre agli obblighi universitari, lavoravo da sette a otto ore al giorno per mettere a punto per la tipografia il testo delle conferenze Haskell.

Fu soltanto da questa primavera del 1957 che cominciai a conoscere meglio le qualità e le lacune degli studenti americani. Da una parte, con rare eccezioni, gli studenti molto giovani—quelli del *College* e del primo anno d'Università—mi sembravano preparati meno bene dei loro colleghi francesi della stessa età; erano privi dell'«esperienza del baccellierato» di tipo francese e, in primo luogo, degli elementi di base della cultura umanistica. D'altra parte, erano informati—sebbene molte volte in modo non sistematico—su certe creazioni culturali che avrebbero sorpreso (allora, verso

il 1955-60) un europeo. Ad esempio, fin dalla *High School*, avevano sentito parlare, per un intero trimestre, di Faulkner o di Camus (anche se non avevano letto Balzac, né Stendhal o Tolstoj); conoscevano *En attendant Godot* o *Il lutto si addice ad Elettra* di O'Neill (ma nessun testo teatrale di Shakespeare). Nel *College*, avevano seguito corsi su Freud e Sartre, o sull'arte moderna. Mi resi conto più tardi del significato e dell'utilità di questo programma: la maggior parte degli studenti non avrebbero proseguito gli studi dopo la *High School* o dopo il *College*. (L'insegnamento universitario è caro negli Stati Uniti e non tutti riescono a ottenere delle borse). Era così preferibile che lo studente fosse iniziato almeno ad alcuni problemi e ad alcune creazioni specifiche della cultura moderna, come ad esempio la psicanalisi, l'esistenzialismo, il romanzo e il teatro contemporaneo.

Ma, all'Università, seguendo i corsi necessari per ottenere la laurea *(Master of Arts)*, lo studente era obbligato a completare, almeno in parte, la sua «cultura di base». Tuttavia, soltanto quando preparava un dottorato in una delle discipline umanistiche ed era costretto a padroneggiare due lingue europee, o le lingue classiche oppure una—se non parecchie—lingue orientali, lo studente americano poteva essere paragonato a quello europeo così come era fino agli anni Sessanta.

Naturalmente, conobbi meglio il piccolo gruppo di studenti che partecipava ai miei seminari di Storia delle religioni. Alcuni erano abbastanza preparati, altri meno. Ma avevano tutti la stessa preoccupazione: come

familiarizzarsi il più rapidamente possibile con la metodologia e con i problemi della Storia delle religioni. Con il tempo, mi sarei reso conto che la passione per la «metodologia» faceva in qualche modo parte della «tradizione americana». Sovente, uno studente mi chiedeva, con tono grave e al contempo emozionato:

«Qual è il miglior metodo per studiare, e comprendere, la Storia delle religioni?».

Mi sembrava di riconoscere i discendenti delle prime ondate di pionieri, partiti per conquistare e coltivare gli immensi spazi che si estendevano al di là delle «frontiere». Si trattava della stessa convinzione fondamentale: se avremo i migliori *strumenti di lavoro*, faremo di questo paese un paradiso; se disporrò del miglior *metodo*, comprenderò la Storia delle religioni in tutta la sua complessità e sarò in grado di fare delle scoperte che nessuno fino ad oggi ha immaginato…

***

All’inizio di giugno del 1957, ci riunimmo tutti, docenti e studenti del Dipartimento, con mogli e bambini, per il picnic tradizionale che aveva luogo ogni anno sulla riva del lago, a Dune. Harriet Platt, la moglie del professore di geografia, appassionata di «mistica orientale», vi possedeva una casa dove, all’occorrenza, ci poteva far riparare. Allora mi resi ancor meglio conto della spontaneità di queste feste dove si ritrovavano studenti e professori, in compagnia dei loro famigliari. L’Università costituiva realmente una comunità, e ogni Facoltà, ogni Dipartimento costituiva una famiglia.

È passato più di un quarto di secolo da quel picnic del giugno 1957. Quasi tutti gli studenti di allora sono da tempo diventati professori e i bambini che guardavamo giocare sulla riva del lago preparano la loro tesi di laurea o il loro dottorato, oppure si trovano dispersi nei tre continenti per fare ricerche o per gli interessi delle società che li hanno assunti. Molti anni dopo aver lasciato Chicago, i nostri ex studenti continuavano a tenerci al corrente—almeno con una lunga lettera circolare per l'Anno nuovo—delle ultime novità accademiche (pubblicazioni, avanzamenti di carriera, ecc.) e familiari (così venivamo a sapere, ad esempio, il nome della fidanzata del loro figlio minore...).

***

Alcuni giorni più tardi, prendemmo il treno per New York, dove ci attendevano Lisette e Ionel Perlea. Ma, ben presto, Ionel dovette partire: aveva accettato, tra l'altro, di dirigere alcuni concerti al festival di Aix-en-Provence. Noi restammo a New York fino al 13 luglio, quando ci imbarcammo, con Lisette, sul piroscafo Liberty.

Dovevo scrivere le due conferenze per *Eranos* e la comunicazione per il Congresso degli orientalisti di Monaco. Sapevo che a Parigi non avrei trovato la calma necessaria e nemmeno un buon tavolo per scrivere. Qui, a New York, avevo a disposizione la camera di Ionel, luminosa, le cui finestre davano sui giardini delle case vicine; non sentivo la calura dell'estate, e il silenzio era interrotto soltanto, di quando in quando, dalle grida e dalle imprecazioni di una vecchia demente.

Avevo portato con me alcuni libri e quasi tutti i miei fascicoli con gli appunti e gli estratti riguardanti l'esperienza della «luce interiore». Avevo raccolto questi materiali negli ultimi anni, da quando avevo deciso di analizzare questo tipo di esperienze mistiche nella prospettiva della Storia delle religioni. Conoscevo da tempo i documenti indiani, iranici e cinesi, ma avevo scoperto recentemente un certo numero di esempi di «esperienze spontanee»—cioè non preparate da una preliminare istruzione ascetico-religiosa—della luce interiore. Mi interessava il fatto che, nelle diverse tradizioni religiose come anche nelle «esperienze spontanee», *la luce interiore* esprimeva sempre un'epifania dello Spirito. Tali esperienze proiettavano il soggetto in un altro universo diverso da quello dell'esistenza quotidiana, cambiando radicalmente il suo statuto ontologico, aprendolo ai valori dello Spirito. Il significato della luce interiore era rivelato direttamente a colui che la sperimentava. Ma, d'altra parte, questo significato non diventava intelligibile se non nel quadro dell'ideologia religiosa familiare al soggetto. Benché *l'esperienza* della «luce mistica» sembrasse essere la stessa in molte culture—dai «primitivi» all'India vedica, al buddhismo e al monachesimo cristiano—il suo *senso* e il suo *valore* spirituale variavano da una tradizione religiosa all'altra. Queste analisi comparative mi interessavano perché mettevano in evidenza tanto *l'unità* di base di certe esperienze religiose quanto *la varietà dei significati* che avevano acquisito nelle diverse tradizioni e che dimostravano, ancora una volta, *la creatività* dello Spirito[12].

In quelle settimane d'estate cominciai a conoscere il fascino di quest'«ultima città europea d'America», come i nuovi emigranti chiamavano New York, e potei visitare il Metropolitan Museum alcune volte alla settimana e conversare a lungo con gli amici: Brutus e Tantzi Coste, Ion Vardala, N. Caramfil e gli altri.

***

Restammo a Parigi solo alcuni giorni. Eravamo impazienti di ritrovare il più presto possibile Ascona e il Lago Maggiore. Olga Fröbe-Kapteyn aveva invitato anche Stella e Henry Corbin, e così Casa Gabriella era animata dalle nostre lunghe conversazioni, che duravano a volte fino a tarda notte. Henry, come anche altri amici e colleghi francesi, si rammaricava che avessi accettato l'invito dell'Università di Chicago per quattro anni ancora, ma riconosceva che, per il momento, non c'era altra soluzione. Al contrario, i nostri amici della Bollingen Foundation, John Barrett e Vaun Gillmor, erano incantati. Ciò che ci manca, dicevano, non sono i professori europei che si stabiliscono negli Stati Uniti e che ritornano a rivedere il loro paese ogni cinque o sei anni, ma gli intellettuali che accettano di fare ogni anno la spola tra i due continenti. È, certamente, stancante e, dal punto di vista finanziario, stravagante. («Non riuscirete a fare delle economie!», ci predissero). Ma un'attività culturale realizzata sia da una parte che dall'altra dell'Atlantico può contribuire a una conoscenza reciproca più autentica, e più profonda, delle tradizioni e delle creazioni dei due continenti.

In quell'estate del 1957 i temporali si susseguirono uno dietro l'altro e avemmo raramente l'occasione di fare il bagno nel lago o di passeggiare sulle colline dei dintorni. Riuscii a mettere a punto il testo delle conferenze *Eranos* e a redigere la comunicazione per il Congresso degli orientalisti che si teneva a Monaco di Baviera dal 28 agosto al 4 settembre. Gli esempi citati e commentati in «Expériences de la lumière mystique» provocarono un grande interesse e diedero vita a discussioni appassionanti, che ricordai a lungo, con Gershom Scholem, Ernst Benz, Henry Corbin e altri.

Arrivammo a Monaco il giorno dell'apertura del Congresso; oltre a ritrovare tanti colleghi e amici orientalisti, ebbi l'occasione di conoscere Joseph Needham (che mi confessò la sua ammirazione per *Il mito dell'alchimia),* Walter Reuben, Dominik Schröder, A.L. Basham, Franz Babinger e altri. Il 2 settembre, presentai una breve comunicazione: «Remarques sur le miracle de la corde». Questo problema mi interessava da molto tempo; non si trattava soltanto del favoloso *rope trick*[13] dei fachiri, ma di tutte le esperienze, le mitologie e le speculazioni metafisiche in rapporto con i fili o con le corde e che illustrano tanto la condizione umana quanto la struttura dell'Universo[14].

Da Monaco andammo a Firenze e poi proseguimmo in pullman per Siena, Assisi e Roma[15]. Io e Christine! sentivamo tutti e due il bisogno di ritrovare l'Italia all'inizio dell'autunno. Mi rendevo conto dei rischi che correvamo entrando nelle cattedrali e nei musei o girando per le librerie e gli antiquari, ma sapevo ciò che mi aspettava: una camera d'albergo a Parigi. Da luglio

ero diventato un *wandering scholar*[16] che abitava e lavorava—con l'eccezione di Casa Gabriella—in camere d'albergo.

All'inizio di ottobre, ritornammo a Parigi e ci sistemammo, per due mesi, all'Hôtel du Pas-de-Calais. La nostra grande gioia fu, naturalmente, di ritrovare gli amici (avevamo rivisto la famiglia—Mamy, Sibylle, Ionel, Osmi e Lisette con la quale avevamo fatto il viaggio—in luglio sempre a Parigi e poi, di nuovo, ad Ascona). Ma, nella seconda metà di novembre, ripartii, da solo, per Uppsala, dove Geo Widengren mi aveva invitato già da tempo per tenere una serie di conferenze e per condurre dei seminari. Scoprii Uppsala con grande emozione e, dopo aver visitato la biblioteca, compresi perché Georges Dumézil ritornava lì ogni due o tre anni per mettere a punto i suoi ultimi lavori; vi si trovava *tutto* e si poteva ottenere immediatamente il libro di cui si aveva bisogno, anche se un altro lettore lo stava consultando.

Feci la conoscenza di un giovane orientalista e storico delle religioni, H.H. Ringren, e rividi Stig Wikander, che aveva lasciato l'Università di Lund. Ripetei le due conferenze sulle «Esperienze della luce mistica» e, al seminario, discussi diversi «Problemi di metodologia». Ma mi appassionarono soprattutto le conversazioni con Wikander, Widengren e altri colleghi. Mi ricordo ancor oggi di quel giovane che aveva imparato bene tutte le lingue semitiche, aveva ottenuto proprio allora il dottorato e si preparava a ritornare nella fattoria di famiglia vicino al circolo polare; suo padre allevava alcune decine di vacche che fornivano la quantità di latte

necessaria all'intera regione. Quel giovane aveva studiato con tanto impegno le lingue e le culture semitiche per poter continuare a lavorare in quei sei mesi di oscurità...

Ritornai all'Hôtel du Pas-de-Calais all'inizio di dicembre e, il 15 dello stesso mese, ci imbarcammo sulla United States, cosicché potemmo trascorrere il Natale a New York con Lisette e Ionel. Il 1° gennaio 1958 eravamo a Chicago. Un'amica, Peggy Grant, ci aveva trovato un appartamento in Kimbark Avenue. In ogni caso—ci dicemmo—avremmo avuto anche noi, almeno per sei mesi, il *nostro* appartamento...

***

L'appartamento era assai buio, con vecchi mobili malandati, con le pareti coperte di riproduzioni in bianco e nero, di manifesti scoloriti e di molte fotografie, probabilmente ricordi di famiglia. Ma la signora Sibley, la proprietaria, ci permise di sistemarlo secondo il nostro gusto e le nostre necessità. (L'indomani stesso Christinel si mise al lavoro). Per fortuna, passavo una buona parte del giorno all'Università o nel mio studio di Meadville. La sera, quando rientravo a casa, guardavo incantato intorno a me: l'appartamento cominciava a diventare *nostro*. Ben presto, osammo invitare a cena alcuni dei miei colleghi con le loro mogli. Ci trovavamo adesso in pieno inverno, ma a Chicago ci sentivamo meglio che nel primo anno; da una parte, sapevamo che non avremmo abitato lì per più di cinque o sei mesi; d'altra parte, ci ricordavamo sempre che, alla fine di agosto, saremmo partiti per il Giappone con l'intenzione di trattenerci là

il più possibile (quanto ci avrebbero permesso i nostri «risparmi») dopo la chiusura del Congresso internazionale di Storia delle religioni.

In quell'inverno del 1958 strinsi amicizia con John Nef, fondatore e direttore di quel sorprendente Dipartimento che portava il nome (assai enigmatico) di *Committee on Social Thought*. Inaugurato al tempo dal celebre Rettore dell'Università, Robert Hutchins, e con il suo aiuto, il Comitato acquistò notorietà non solo per il suo programma tanto audace e originale, ma anche per la qualità dei professori che reclutava e delle personalità che invitava a tenere dei cicli di conferenze o a condurre dei seminari (tra gli altri, T.S. Eliot, Jacques Maritain, Chagall).

Fui attratto fin dal primo momento dal «progetto culturale» che cercava di realizzare il *Committee on Social Thought*: un numero limitato di studenti (non più di trenta), pochissimi corsi propriamente detti ma parecchi seminari diretti talvolta da due o tre professori. Un'innovazione fondamentale era costituita dal sistema d'insegnamento preliminare alla «specializzazione»: qualunque fosse l'area di ricerca verso la quale si sentiva attratto lo studente, nei primi due anni doveva concentrare la sua attività in altre direzioni. Da una lista di libri fondamentali, sceglieva tra i dodici e i quindici testi, che analizzava e su cui meditava a lungo, con l'aiuto dei professori[17]. Dopo due o tre anni poteva presentarsi all'esame, che di fatto consisteva in una serie di domande riguardanti alcuni di questi «libri fondamentali». Lo studente aveva a disposizione una giornata intera per scrivere il suo lavoro. Sulla base

delle risposte date, i professori decidevano se aveva assimilato gli elementi di base della tradizione culturale occidentale, nel qual caso poteva iscriversi al dottorato nella «specialità» alla quale era interessato. Cominciava allora a lavorare con i professori delle diverse Facoltà, ma continuava a partecipare ai seminari del Comitato. Così, lo studente che si dedicava, ad esempio, allo studio dell'Islam o della filosofia presocratica o della storia delle scienze nel xviii secolo aveva un'esperienza molto più vasta e disponeva di una visione d'insieme molto più coerente dei suoi compagni di «specialità».

Fui cooptato nel *Committee on Social Thought* e, due volte al mese, cenavo con gli altri membri da John Nef. Molte volte erano presenti anche uno o due ospiti stranieri (così conobbi Julian Huxley, Charles Darwin, Jean Hippolyte e molti altri). Dopo cena, seguiva una discussione generale, oppure uno degli ospiti era invitato a parlare delle sue ultime ricerche o di quelle dell'istituzione della quale faceva parte. In un certo senso, si sarebbe potuto dire che lo sforzo di «allargamento e di approfondimento dell'orizzonte culturale» al quale erano esortati gli studenti, era praticato anche dai membri del Comitato...

***

Nell'inverno e nella primavera del 1958 lavorai intensamente, quasi senza interruzione. Avevo scelto per i miei corsi degli argomenti che conoscevo bene e che mi interessavano—«Structure du symbolisme religieux» e «Aspects du mythe»—ma, come al solito, rilessi e

completai i fascicoli di appunti che mi ero fatto spedire da Parigi. Nel seminario, discussi parecchi autori che rappresentavano orientamenti diversi, da William James e Rudolf Otto a Van der Leeuw e Pettazzoni. Come molti dei miei colleghi, gli studenti erano impressionati dalla mia «produttività»; nel 1958 uscirono in traduzione inglese altri tre miei libri, fra i quali *Patterns in Comparative Religion (Trattato).* Ma questa «produttività» editoriale era evidentemente dovuta alla situazione contingente. Poiché sentivo che cominciavamo a conoscerci meglio, mi piaceva conversare con i miei studenti, in gruppo o con ciascuno in particolare; e, ogni volta che ne avevo l'occasione, li spingevo a leggere testi fondamentali—dal *Rgveda* e dai documenti egizi e mesopotamici al *Corano*—e almeno due o tre monografie sulle religioni «primitive». Ricordavo loro continuamente che proprio in quel periodo, in quei pochi anni che li separavano dalla laurea, dovevano familiarizzarsi con i problemi centrali della nostra disciplina: ad esempio, la struttura e le funzioni del mito, la morfologia delle figure soprannaturali (dei e dee, eroi mitici, ecc.), la tipologia dei riti, certe istituzioni religiose (come l'iniziazione). Dopo la laurea, sarebbero stati in buona parte assorbiti o dalla loro attività accademica (in un *College* o in un Istituto teologico) o dalla preparazione del dottorato.

In effetti, il dottorato in Storia delle religioni—che all'epoca si poteva ottenere solo in alcune Università—comportava la specializzazione in una delle grandi tradizioni religiose: induismo, buddhismo, islamismo o le religioni dell'Estremo Oriente. In altre parole, si

richiedeva allo studente di padroneggiare la lingua di base della religione che aveva scelto come principale oggetto di ricerca: sanscrito e pali, arabo, cinese o giapponese. Data l'importanza crescente dell'Oriente nella politica estera degli Stati Uniti, lo studente sperava, da una parte, di ottenere una borsa di due anni per l'India o per il Giappone o per Taiwan oppure per uno dei paesi arabi; d'altra parte, sapeva che una tale preparazione (a differenza, ad esempio, di una specializzazione nelle religioni classiche) accresceva le sue possibilità di ottenere una cattedra di Storia delle religioni. (In seguito, lo studio delle tradizioni religiose «primitive» dell'Africa e dell'America meridionale cominciò ad essere incoraggiato dalle Università).

Negli anni seguenti, osservai che molti studenti si iscrivevano ai corsi di sanscrito, di cinese o di giapponese prima della laurea, non appena si sentivano attratti dall'una o dall'altra delle tradizioni asiatiche. Io li incoraggiavo di tutto cuore: «Qualunque cosa deciderete di fare più tardi», dicevo loro, «l'apprendimento di una lingua orientale vi sarà di grande utilità...».

***

Nella primavera del 1958 cominciai la stesura del testo per *Eranos*: «Méphistophélès et l'Androgyne, ou le mystère de la totalité»[18]. Riprendevo, quindici anni dopo, alcuni dei documenti e delle interpretazioni che avevo presentato nel volumetto *Il mito della reintegrazione,* pubblicato a Bucarest nel 1942. Ma il problema dell'unità dei contrari ha continuato—e continua ancor oggi—ad

appassionarmi. Riuscii a finire solo la prima parte; il resto lo scrissi ad Ascona. Fui costretto ad interrompere la stesura della conferenza perché eravamo già a metà giugno e, prima della nostra partenza, dovevo consegnare un articolo sul simbolismo religioso a Joe Kitagawa, con il quale avevo deciso di preparare, in omaggio alla memoria di Joachim Wach, una raccolta di studi intitolata: *The History of Religions. Essays in Methodology*[19]. Vi collaborarono, tra gli altri, Raffaele Pettazzoni, Louis Massignon, Friedrich Heiler e Jean Daniélou. Non appena Christinel ebbe terminato di battere a macchina l'articolo, partimmo per New York e da lì, in aereo, per Parigi.

***

Vi restammo solo per alcuni giorni, perché Olga ci aspettava ad Ascona. Questa volta, non ebbi quasi il tempo di godere della vacanza; passavo buona parte dèi giorno al tavolo da lavoro. Riuscii, tuttavia, a finire il mio testo prima dell'inaugurazione dell'incontro *Eranos*, cosicché potei approfittare della presenza dei miei numerosi amici e colleghi. Come al solito, le nostre discussioni si prolungavano, sulla riva del lago, fin quasi a mezzanotte. Per un'intera serata ascoltai Ernst Benz che mi parlava, con emozione ed entusiasmo, del Giappone, dove aveva recentemente trascorso alcuni mesi. Era rimasto conquistato dalla scoperta del genio religioso e artistico del popolo giapponese...

Il 22 agosto ritornammo a Parigi e, tre giorni dopo, prendemmo l'aereo per Tokyo. Non era ancora l'epoca

dei *jet*. Soltanto il volo al di sopra della calotta polare, da Stoccolma ad Anchorage, durò diciassette ore...

[1] In inglese nel testo. (*ndc*)

[2] Assieme a Christinel, feci la conoscenza di tutti i professori e delle loro mogli, in occasione del tradizionale banchetto della Facoltà, che ebbe luogo alcuni giorni dopo.

[3] La Federal Theological Faculty, recentemente fondato, comprendeva la Facoltà di teologia (Divinity School) dell'Università e tre altre istituzioni: Chicago Theological Seminary, Meadville School (unitariana) e Disciples of Christ.

[4] In inglese nel testo, *(ndc)*

[5] Citavo, ad esempio, decine di nomi esotici, da quelli delle tribù e delle divinità australiane, africane o sudamericane fino a quelli del pantheon e della terminologia specifici delle religioni orientali ed ellenistiche.

[6] In inglese nel testo. (ndc)

[7] In inglese nel testo, *(ndc)*

[8] In inglese nel testo. (*ndc)*

[9] In inglese nel testo, *(ndc)*

[10] Per questo moltissimi docenti contavano sulle sovvenzioni delle diverse Fondazioni, che permettevano

loro di ottenere un congedo sabbatico, da uno a tre trimestri, cioè il tempo necessario alle loro ricerche o alla stesura dei loro lavori.

[11] In francese nel testo, *(ndc)*

[12] *Expériences de la lumière mystique* usd in «Eranos Jahrbuch», xxvi, (Zürich 1958), poi in *Méphistophélès et l'Androgyne*, Gallimard, Pari» 1962, pp. 21-110 (trad. it. *Mefistofele e l'Androgino,* Edizioni Mediterranee, Roma 1971, pp. 15-70). Molti anni dopo, ripresi il problema nello studio *Spirit, Light and Seed* uscito in «History of Religions», xi, 1, August 1971, pp. 1-30, ristampato in *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions*, University of Chicago Press, Chicago 1976, pp. 93-119 e 132-42 (trad. it. *Occultismo, Stregoneria e Mode culturali.* Sansoni, Firenze 1982, pp. 105-40).

[13] In inglese nel testo, *(ndc)*

[14] Considerevolmente sviluppato, questo studio usd in «Eranos Jahrbuch», xxix, (Zürich 1961) e fu poi ristampato in *Méphistophélès et l'Androgine,* cit., pp. 233-76 (trad. it. *Mefistofele e l'Androgino*, cit., pp. 149-75).

[15] Cfr. *Fragments d'un journal*, I, cit., pp. 246ss. (trad. it. *Giornale*, cit., pp. 184ss.).

[16] In inglese nel testo, *(ndc)*

[17] Tra i libri scelti, doveva figurare una tragedia greca, un dialogo platonico, un testo di Aristotele, l'opera di un grande storico, un romanzo celebre, un moralista illustre, un grande pensatore politico.

[18] Pubblicato con il titolo *La coincidentia oppositorum et le mystère de la totalité*, in «Eranos Jahrbuch», xxvii, (Zürich 1959), poi ristampato in *Méphistophélès et*

l'Androgyne, cit., pp. 111-79 (trad. it. *Mefistofele e l'Androgino*, cit., pp. 71-114. (*ndc*)

[19] *Methodological Remarks on the Study of Religions Symbolism,* in M. Eliade e J.M. Kitagawa (edd.), *The History of Religions*. *Essays in Methodology*, Chicago University Press» Chicago 1959, pp. 86-107 (trad. it. *Osservazioni sul simbolismo religioso*, in *Mefistofele e l'Androgino*, cit., pp. 177-99). *(ndc)*

XXIV

...E IL GIAPPONE

All'aeroporto di Tokyo ci aspettavano Joseph Kitagawa e il professor Ishiro Hori, che avevo conosciuto abbastanza bene a Chicago dove aveva presentato quell'anno le *Haskell Lectures*. Ci avevano riservato una camera al Dai-ichi Hotel e, malgrado fossimo spossati per il lungo viaggio, ci invitarono la sera stessa al ristorante. Cenammo intorno a un tavolo basso, seduti su dei cuscini e serviti da delle *geishe*. Il rituale ci affascinò...

Poiché il nostro congresso era il primo Congresso internazionale che si teneva in Giappone dopo la guerra, le autorità gli dedicarono una particolare attenzione. Il presidente d'onore del Congresso era del resto il fratello dell'imperatore, il principe Mikasa, lui stesso uno studioso, specialista di storia dell'Oriente antico e appassionato di Storia delle religioni. Oltre a partecipare ad alcuni fastosi ricevimenti (mi ricordo soprattutto l'ultimo, al ristorante Gengis Khan, all'interno di un parco su una collina), i congressisti ebbero a disposizione degli autobus eleganti e dei treni speciali per le escursioni a Nara, Ise, Kyoto e Yokohama.

Dall'Europa e dagli Stati Uniti erano venuti numerosi studiosi—tra i quali H.-Ch. Puech, Paul Demiéville, Jean Filliozat, F. Heiler, E. Goodenough—ma erano presenti anche numerosi specialisti provenienti dall'India e dall'Australia. Raffaele Pettazzoni, presidente dell'Associazione Internazionale di Storia delle Religioni, poteva essere fiero del prestigio che la nostra disciplina aveva ottenuto negli ultimi anni. Ma, poco prima della chiusura del Congresso, si ammalò e fu ricoverato in una clinica, da cui ritornò direttamente a Roma. Nessuno avrebbe potuto immaginare allora che il Giappone sarebbe stato il suo ultimo viaggio...

Le riunioni di lavoro si tenevano all'Università. Non assistei a molte comunicazioni, preferivo conversare con i miei colleghi indiani e giapponesi. Lessi il mio testo sul simbolismo religioso, ma non incoraggiai la discussione. Il problema era troppo complesso e, poiché ci erano concessi solo venti minuti per comunicazione, mi accontentai di presentarne solo alcuni aspetti.

In cambio, ebbi più volte la sorpresa di lasciarmi trascinare in discussioni del tutto inattese. Mi ricordo in special modo di una interessantissima comunicazione sul buddhismo *mahäyäna*, che ascoltai seduto accanto a un professore giapponese di filosofia. Avevo fatto la sua conoscenza alcuni giorni prima ed ero venuto a sapere che era un buon conoscitore della filosofia tedesca e in particolare di Heidegger. Mentre ci dirigevamo verso la *Cafeteria*[1] rimasi sbalordito quando mi confessò che non aveva capito nulla della comunicazione. Aggiunse però, alquanto imbarazzato, che, con l'eccezione della vita di Buddha, ignorava totalmente la storia e la filosofia del

buddhismo. Dopo che ci fummo seduti a un tavolino, con delle bottiglie di Coca-Cola davanti, sorridendo cortesemente, giustificò la sua ignoranza: come la maggioranza dei filosofi giapponesi di oggi, non voleva perdere il suo tempo con problemi che appartenevano alla preistoria del pensiero filosofico sistematico, con il buddhismo ad esempio.

Tentai di convincerlo che si sbagliava, ma continuava a sorridere scuotendo scetticamente la testa. Alla fine, quel sorriso cortese mi fece perdere la pazienza...

«Mi spiace», gli dissi alzando senza volerlo la voce, «ma temo che la filosofia giapponese contemporanea rischi di provincializzarsi. Vi sforzate di pensare come si pensa oggi in Germania o in Francia. Avete a disposizione la logica più audace che il mondo abbia conosciuto fino a Hegel—la logica buddhista come è stata elaborata da Nâgârjuna, Vasubandhu, Dignâga, Dharmakïrti—e la lasciate esclusivamente nelle mani degli storici e degli orientalisti. I vostri filosofi non la conoscono o, in ogni caso, non la utilizzano. Vi sembra, forse, che non sia «attuale», e ciò prova che non la conoscete. Il problema di Nâgârjuna e dei suoi discepoli era infatti il seguente: dimostrare logicamente che il *Samsara* è identico al *Nirvana*, che il divenire («l'irrealtà» cosmica) è identico all'essere (cioè, la beatitudine ontologica). Su di un altro piano, mirando a un altro scopo e utilizzando altri mezzi, i filosofi *madhyamika* si confrontavano con lo stesso mistero della *coincidentia oppositorum* che aveva affrontato Nicola Cusano. Ora, la *coincidentia oppositorum* la incontriamo oggi in alcuni principi della fisica nucleare (ad esempio,

in quello della complementarietà di Oppenheimer), ma ci si impone con sempre più insistenza in tutto il momento storico nel quale ci troviamo: ad esempio, come è possibile la libertà in un Universo condizionato? come si può vivere nella Storia senza tradirla, senza negarla, e pur tuttavia partecipando a una realtà transtorica? In fondo, il problema è il seguente: come riconoscere *il reale* camuffato sotto *le apparenze*? Sono in attesa che un filosofo buddhista ci presenti una visione *totale* del Reale».

***

Più passavano i giorni, più io e Christinel ci sentivamo affascinati. La bellezza e la varietà dei paesaggi ci avevano conquistato sin dal primo momento, e nelle lunghe escursioni in treno scoprivamo non solo tante città e centri religiosi leggendari—Kyoto, Nara, Ise—ma anche certi tratti caratteristici del comportamento e della sensibilità dei Giapponesi, ad esempio la loro passione per tutte le creazioni della natura, dagli animali e dai fiori fino alle rocce, ai laghi e alle sorgenti. Il genio artistico giapponese sembrava stimolato in particolare dalle infinite epifanie della creatività cosmica. Si poteva riconoscere la stessa estetica non solo nella pittura, nell'architettura o nella scenografia, ma anche nell'arte di sistemare i fiori o in quegli universi in miniatura che sono i giardini giapponesi. Come avrei compreso più tardi, dopo aver visitato tanti templi e dopo aver assistito ai rituali scintoisti (in particolare alle cerimonie di Ise e del Fuji-Yama) la Natura poteva essere santificata

attraverso le «visite» degli dei e degli spiriti. Questa santificazione era celebrata soprattutto con gesti e danze rituali e con le creazioni artistiche.

A Ise, conobbi meglio Hirai, un giovane prete scintoista che aveva studiato Storia delle religioni a Chicago con Joachim Wach. Ci portò a visitare un tempio famoso, dove ammirai ancora una volta la grazia e la spontaneità delle dieci giovani danzatrici addette al santuario. Un filosofo americano che faceva parte del nostro gruppo si volse verso Hirai e gli disse: «Guardo i templi, assisto ai cerimoniali e alle danze, ammiro i costumi e la gentilezza dei preti, ma non vedo la teologia implicita nello scintoismo».

Dopo alcuni istanti di riflessione, Hirai gli rispose sorridendo:

«Noi non abbiamo teologia. Noi...danziamo!...».

Era apparentemente una battuta. In effetti, Hirai non aveva osato ricordare al filosofo americano che la teologia scintoista si esprime, direttamente e nel modo più *esplicito* possibile, non in formule verbali, ma nei cerimoniali e, soprattutto, nella danza...

***

Nelle due serate libere, visitammo—con Evelyn e Joe Kitagawa, Zwi Werblowski e Joseph Campbell—il quartiere più pittoresco di Tokyo, *Ginza,* fiabescamente illuminato da innumerevoli lanterne e lampioni colorati. Entravamo ogni tanto in un negozio e, prima ancora che chiedessimo il prezzo di un oggetto—una bambola, un

chimono, un giocattolo—, il commerciante ci offriva un regalo. Eravamo contenti quando, ringraziandolo in inglese, riuscivamo a farci capire. La gentilezza e, in generale, il comportamento dei Giapponesi hanno sicuramente un'origine rituale. Per questo mi sentivo così impacciato (così «barbaro») quando, in assenza di Joe Kitagawa, non sapevo come comportarmi.

Mi ricordo il nostro viaggio a Kyoto. La sera, io e Christinel eravamo sopraffatti dall'emozione per tutto quello che avevamo visto; non solo i templi e i palazzi, ma anche le strade, i giardini e le luci di questa straordinaria città. Quella notte, dormimmo in un albergo tipicamente giapponese. La camera sembrava piuttosto un appartamento, diviso da paraventi variamente e meravigliosamente dipinti e che si potevano spostare a piacere. Ci coricavamo per la prima volta su quei materassi avvolti in stoffe e stesi direttamente sul pavimento. Eravamo felici. Ma eravamo soli, cioè senza Evelyn e Joe Kitagawa. Quella sera e l'indomani mattina, ogni volta che una delle giovani cameriere venne a chiederci se avevamo bisogno di qualcosa, dovemmo accontentarci di alzare le spalle e di sorridere.

***

Dopo la chiusura del Congresso, partimmo, con i Kitagawa e Joseph Campbell, per Kobe, Fukuoka, Nagasaki e Unzen. Passammo una notte a Beppu e così avemmo l'occasione di fare un bagno secondo la tradizione della balneologia giapponese. La mattina

seguente, il professor Furuno venne a prenderci per accompagnarci a Fukuoka. Ci fermammo durante il viaggio per vedere la celebre collina boscosa pullulante di scimmie. Appena arrivati a Nagasaki, ci dirigemmo verso l'immensa area deserta dove, tredici anni prima, era esplosa la seconda bomba atomica. Un testo breve, scritto in più lingue, spiegava perché questa parte della città non era stata ricostruita: per ricordare a tutto il mondo l'apocalisse della guerra termonucleare…

Il professor Furuno aveva organizzato all'Università Kyushu di Fukuoka un simposio con l'antropologo austriaco Wilhelm Koppers, Joseph Campbell, Joe Kitagawa e me. Il tema era: «I metodi contemporanei nello studio della Storia delle religioni». L'interesse quasi patetico degli studiosi giapponesi per la «metodologia» mi ricordava quello dei miei studenti di Chicago. La discussione fu assai vivace. Koppers, benché teologo di formazione, sosteneva che, nella nostra disciplina, l'accento doveva cadere sulla *storia*; da parte mia, affermavo esattamente il contrario: la Storia delle religioni è la sola disciplina che permette al ricercatore di conoscere e di comprendere le innumerevoli espressioni delle esperienze e delle ideologie *religiose*.

La sera, Furuno ci portò a visitare le rovine dell'antica capitale: non ne erano rimaste che poche pietre e una planimetria ricostituita dagli archeologi. Andammo poi a vedere un tempio buddhista, insolitamente disadorno. Infine, dopo un'altra decina di chilometri, ci fermammo davanti a un santuario scintoista. Mi è rimasto impresso a lungo nel ricordo quel lago in miniatura e quei ponti illuminati da lanterne sui quali giocavano gruppi di

bambini…

È inutile rievocare qui le impressioni e gli incontri di Kobe, Hakata e Unzen. Ritornammo a Tokyo dopo una settimana. Christinel aveva l'influenza e così partii da solo per Sendai, dove mi aveva invitato Hori. Distrutta dall'aviazione americana, la città era stata ricostruita di recente, in fretta e senza badare all'estetica. Molti viali e innumerevoli strade erano ancora in costruzione. Hori mi guidò fino al parco, un bosco di giganteschi alberi secolari. Mentre salivamo sulla collina ci trovammo improvvisamente davanti un ponte slanciato, sospeso su un abisso incredibilmente profondo.

«È gettandosi da questo ponte», mi disse Hori, «che sono soliti suicidarsi gli abitanti di Sendai». «Ma vengono anche da molte altre regioni», aggiunse.

Mi tradusse il testo scritto su una targa metallica che cercava di salvare *in extremis* il candidato al suicidio: «Attenzione! Non lasciarti tentare da gesti inconsulti»[2].

Hori abitava in una delle nuove case costruite dagli Americani e cedute quell'anno stesso all'Università, ma mi aveva riservato una camera al Park Hotel di Matsushima, a una ventina di chilometri da Sendai. L'albergo, che era situato proprio sulla riva dell'oceano, aveva un immenso giardino e un imbarcadero da dove partivano le barche a motore per le escursioni tra le isole. Erano forse un centinaio di isole. Su alcune, non più grandi di uno scoglio, si sarebbe appena trovato il posto per distendersi. Altre avevano un'estensione di alcuni metri o di alcune decine di metri quadrati, o anche di più, con poca erba ma fitte di alberi. Una accanto all'altra, a volte più vicine, a volte più distanziate, si

stendevano così per diversi chilometri[3].

Non ho più dimenticato i giorni passati a Sendai, né le sere e le notti quando mi riposavo sulla terrazza dell'albergo di Matsushima, con lo sguardo perduto tra le isole e gli scogli. Al di fuori della conferenza e del seminario (naturalmente, sulla metodologia!) organizzati da Hori, ebbi l'occasione di conversare con parecchi professori e studenti. Mi interessò anche la visita da una pseudo-sciamana *(miko)* cieca, dove mi aveva portato Hori[4].

La sera, solo sulla terrazza dell'albergo, cercavo di metter ordine alle mie impressioni. Nelle ultime settimane mi sembrava di cominciare a comprendere certi aspetti del genio religioso giapponese. Ne annotai nel *Diario* le principali caratteristiche: «Il bisogno di comunicare con una divinità e di essere ammaestrati da essa o da uno spirito provvisoriamente incarnato in un essere umano; la tendenza a riscontrare il divino o la sacralità *in concreto*, soprattutto così come si manifestano in un essere vivente; l'orrore dell'astratto e del 'trascendente' [...]. L'anima giapponese è appassionata dalle epifanie concrete del divino [...]. Direi che è attratta da una teologia delle incarnazioni provvisorie, folgoranti, dello spirito—di ogni modo d'essere dello Spirito: dei, uomini-dei, anime dei morti, anime degli animali, ecc., ecc. Gli dei sono, per eccellenza, viaggiatori, *visitatori.* Tutto nel Cosmo può essere trasfigurato, nulla è indegno di ricevere 'la visita' di un dio: un fiore, una pietra, un pilastro di legno. L'Universo è continuamente santificato da un'infinità di epifanie istantanee... Gli dei *non si fissano* da nessuna

parte nel mondo. Lo spirito scende in qualsiasi momento e dovunque ma senza restarvi, senza lasciarsi catturare dalla durata temporale. L'epifania è per eccellenza folgorante. Ogni presenza divina è provvisoria»[5].

Conoscevo, naturalmente, la mitologia e le tradizioni religiose giapponesi, così come certe creazioni specifiche del buddhismo nipponico, in primo luogo la dottrina e le tecniche delle scuole zen. Ma l'esperienza di quelle quattro settimane passate in Giappone mi permise di approfondire e di integrare le mie conoscenze libresche. Dopo l'India della mia gioventù, avevo avuto l'occasione di scoprire un'altra civiltà orientale, così diversa e tuttavia così solidale con le creazioni spirituali dell'India e, in generale, dell'Asia.

***

Sulla via del ritorno, ci fermammo una settimana a Honolulu. Il nostro albergo, situato, come molti altri, proprio sulla spiaggia, si trovava nella parte nuova della città, costruita per i turisti. Ma la sua calcolata artificiosità e l'esuberanza esotica del quartiere erano così evidenti che, dopo qualche ora, non ci si faceva più caso. Non si poteva resistere all'innaturale trasparenza della luce del Pacifico. Ben presto, non si osservava altro che le lunghe, infinite onde dell'oceano (solcate o no dagli inevitabili appassionati dello sci nautico) o le palme da cocco, che sembravano tanto più alte e slanciate quanto più erano lontane dalla spiaggia.

Un giorno, attraversammo l'isola per trovare, in un bosco, la villa dove abitavano, da molto tempo, la sorella e la mamma di Joseph Campbell. Ricordo questo aneddoto soprattutto per il suo carattere favoloso. Una ventina d'anni prima, la giovanissima sorella di Campbell aveva visitato le Hawaii con una gita collettiva. Era rimasta così affascinata che, appena ritornata a New York, aveva rinunciato al suo impiego, aveva venduto tutto quello che possedeva e si era stabilita definitivamente nell'isola, dopo essere riuscita a convincere sua madre ad accompagnarla. Da allora non era più ritornata sul continente.

Un altro giorno, visitammo la villa che Jean Chariot si era fatto costruire fuori dalla città, sulla riva del Pacifico. Ammiravo da tempo i suoi quadri e i suoi disegni, ma non l'avevo mai incontrato prima di allora. Quell'autunno, rievocai sovente con Christinel la sua spontaneità, la bellezza di sua moglie e dei suoi figli ma, soprattutto, la strana e affascinante architettura della sua villa, allo stesso tempo misteriosa e funzionale.

***

Dopo nove ore di volo, arrivammo a San Francisco. La città ci conquistò subito non appena, essendosi sollevata la nebbia, osammo passeggiare per le strade. Cenammo a *Chinatown* e, il giorno dopo, un taxista intraprendente e pieno di immaginazione ci condusse, per quasi tre ore, attraverso tutti i quartieri e i dintorni fino a Berkeley. Negli anni seguenti, saremmo ritornati più volte a San Francisco, ma nel nostro ricordo rimane ancora

l'immagine della città così come l'abbiamo scoperta in quel giorno d'ottobre del 1958.

Joseph Kitagawa aveva ricevuto una borsa di ricerca per il Giappone, cosicché mise a nostra disposizione il suo appartamento di Woodlawn Avenue. Alcuni giorni dopo il nostro trasferimento, ebbe luogo, a Lake Geneva, la cosiddetta *Faculty Retreat.* Ogni autunno, all'inizio dell'anno accademico, i professori si riunivano in un piccolo albergo, sulla riva del lago. Si passavano due o tre giorni assieme, lontano dalle famiglie e dagli studenti. A parte due conferenze, seguite da lunghe discussioni, si era liberi, e si aveva così l'occasione di conversare con calma e perciò di conoscersi meglio. Era la mia prima esperienza di questo tipo; tanto più interessante ed istruttiva perché non avevo una preparazione teologica. Mi impressionarono fin dall'inizio l'amabilità e, soprattutto, la tolleranza confessionale dei miei colleghi. Appartenevano per la maggior parte alle diverse tradizioni protestanti ma c'erano anche due unitariani, un israelita, un «agnostico» (ateo?) e un buddhista (Myomoto, *visiting professor* nel 1958-59). In seguito si aggiunsero un altro professore ebreo e alcuni cattolici. Un tale pluralismo religioso, difficilmente immaginabile in una Facoltà europea di teologia, suscitava interminabili dialoghi e assicurava l'autenticità della collaborazione tra i diversi Dipartimenti.

Il Decano mi suggerì di tenere una conferenza che sottolineasse «la specificità» della Storia delle religioni e l'eventuale contributo di questa disciplina alla problematica delle teologie contemporanee. Parlai su «I prestigi del mito cosmogonico». Ritenevo che gli

esempi e le interpretazioni che presentavo costituissero un'eccellente occasione per rivalutare la comprensione della Creazione nel quadro delle religioni non bibliche. La discussione fu assai interessante; i miei colleghi scoprivano con stupore la sacralità e la coerenza concettuale delle religioni arcaiche e orientali[6].

Ho conservato a lungo il ricordo di quelle giornate gloriose d'ottobre, dei boschi ramati e del lago scuro, sulla cui riva mi piaceva passeggiare con i miei nuovi amici; Jaroslav Pelikan, Robert Grant, Nathan Scott. La sensazione di essere «liberi», senza programmi stabiliti, di poter prolungare le discussioni fin dopo mezzanotte, era per tutti noi sorprendentemente stimolante. Ritornammo a Chicago come dopo una lunga vacanza.

***

Ci sentimmo felici nei sette mesi in cui abitammo nell'appartamento dei nostri amici Evelyn e Joe Kitagawa. Quell'autunno e quell'inverno del 1959 passarono più in fretta di quanto mi aspettassi. Oltre ai corsi e ai seminari, fui assorbito da innumerevoli impegni: conferenze, articoli che avevo promesso, la preparazione di una nuova edizione, corretta e notevolmente accresciuta, de *Lo sciamanismo*, che Willard Trask stava traducendo. Da poco era uscito *Yoga. Immortality and Freedom,* tradotto dallo stesso Trask, la mia quarta opera pubblicata in inglese, che, probabilmente grazie al soggetto, ebbe un eccezionale successo di vendite.

Verso la fine dell'inverno, mi resi conto che dovevo interrompere i lavori in corso: i miei pensieri erano rivolti a Zalmoxis e alle religioni dei Geto-Daci. In alcune settimane rilessi e completai la documentazione che avevo portato con me. Poi, in una notte, scrissi l'articolo *Les Daces et les loups*, che sarebbe diventato il primo capitolo del libro *De Zalmoxis à Gengis-Khan.* Negli anni seguenti scrissi gli studi sui miti cosmogonici in Romania e nell'Europa orientale, sulla leggenda di Dragoş Voda, sulla ballata *Mioriţa* e il folclore religioso romeno, e il libro fu pubblicato da Payot nel 1970. Anche se non me ne rendevo conto, il ritorno periodico allo studio delle tradizioni spirituali romene era, in un certo senso, un mezzo per preservare la mia identità nel *melting pot* degli Stati Uniti.

Poi, inaspettatamente, mi prese la nostalgia della letteratura. Non avevo più scritto in romeno da quando, quattro anni prima, avevo interrotto *Il vecchio e il funzionario.* Nel marzo del 1959 composi, rapidamente, due brevi novelle. Ma non osai cominciare *La Ţigănci* (Dalle zingare), il cui soggetto mi ossessionava da tempo. Dovevo preparare il corso che avevo promesso di fare allo Jung Institut di Zurigo e le conferenze per *Eranos.*

Il 13 maggio eravamo a Parigi. Sibylle ci aveva trovato un piccolo appartamento in rue de l'Yvette, ma avemmo appena il tempo di rivedere gli amici. Alcuni giorni dopo ci trovavamo già a Meilen, dove il direttore dell'Istituto, il dottor Franz Riklin, ci aveva invitato ad abitare nella sua villa.

L'argomento del corso era: le mitologie e i rituali iniziatici. Insistei sulle tradizioni delle società arcaiche e

orientali. Ripresi, evidentemente, i problemi trattati in *Birth and Rebirth*[8], ma, poiché mi rivolgevo ad un pubblico costituito in primo luogo da junghiani, mi fermai più a lungo sugli elementi che potevano essere utili alla loro pratica professionale.

Ebbi così l'occasione di conoscere numerosi allievi dello Jung Institut e di rivedere Jolanda Jacobi, Amelia Jaffé e Marie-Louise von Franz. Da Aniella Jaffé appresi che Jung le dettava la sua *Autobiografia*; più precisamente, le raccontava i suoi ricordi e lei li scriveva, poi lui rivedeva il testo, lo correggeva, lo rifaceva e lo ampliava.

Nel pomeriggio del 6 giugno conversai con Jung, per quasi un'ora e mezza, nel giardino della sua casa di Küsnacht. Non lo vedevo da circa cinque anni e, come annotai nel *Diario*[9], mi sembrò quasi immutato; era, però, più magro e camminava appoggiandosi a un bastone. Alcuni giorni prima aveva ricevuto la visita di Paul Mus, che gli aveva spiegato l'origine e la storia del carattere cinese *tao*. Tutti quei dettagli tecnici l'avevano appassionato e me li riassunse affascinato. A un certo punto cominciò a parlarmi del senso dei numeri presso i «primitivi». Evocando ricordi del suo viaggio in Africa, pronunciò, molto seriamente, alcune parole in *swahili*, con intonazioni diverse, che significavano «cinque», «molti», «moltissimi».

Ma, di tanto in tanto, mi sembrava di intuire una traccia di amarezza. Parlando della struttura delle esperienze mistiche, mi confidò che i medici e gli psicologi erano «troppo stupidi e troppo incolti» per comprendere tali fenomeni. Ritrovavo la vivacità che mi

aveva impressionato al tempo delle nostre prime conversazioni nell'estate del 1950; tuttavia, Aniella Jaffé e le altre persone che stavano intorno a lui mi confidarono che si stancava presto e non poteva ricevere molta gente nello stesso giorno. Venni a sapere anche che non si interessava più di terapie e di casistica e non leggeva più i teologi contemporanei, ma era appassionato come prima di teologia patristica.

Non lo rividi più dopo di allora. Jung morì, sereno e in pace, il 6 giugno 1961.

***

A Meilen ricevetti il primo numero della rivista «Antaios» e fui sorpreso e, naturalmente, lusingato, quando vidi sulla copertina il nome dei direttori: il mio e quello di Ernst Jünger. Il giorno successivo alla mia visita a Küsnacht vennero a trovarmi, a Meilen, Enst Jünger dalla Germania e Philippe Wolf, il segretario della rivista, da Berna. Pranzammo tutti e tre in un ristorante pittoresco, su una collina al di sopra del lago. Dovevamo discutere il sommario dei numeri successivi e, da parte mia, dovevo suggerire nomi di eventuali collaboratori dall'Europa come dagli Stati Uniti. Come al solito, fui impressionato dallo spirito giovanile e dall'erudizione di Ernst Jünger.

Il 9 giugno ritornammo a Parigi, dove ritrovammo con gioia il nostro piccolo appartamento di rue de l'Yvette. Per poter scrivere, sistemai un tavolino, un po' malfermo, in una cameretta stretta, con la finestra che dava su un muro color giallo-cenere. (Solo dopo aver

lasciato l'appartamento venimmo a sapere che in quella stanzetta uno studente si era suicidato con il gas appena una settimana prima del nostro arrivo). Il 15 giugno, cominciai a scrivere la novella *Dalle zingare* e, lavorando otto o nove ore al giorno, riuscii a terminarla e a ricopiarla il 5 luglio. Christinel la lesse quella stessa sera; la sua emozione e il suo entusiasmo confermarono la mia certezza che *Dalle zingare* segnava l'inizio di una nuova fase della mia creazione letteraria[10].

***

Verso la metà di luglio, Sibylle ci portò in auto ad Ascona, dove arrivammo tre giorni dopo. Quando scoprii, tra gli alberi e le ville, il Lago Maggiore, ebbi l'impressione che tutto un periodo tra i più felici della nostra vita si avvicinasse alla fine. Annotai nel mio *Diario*: «Christinel, parlando questa mattina al telefono con Olga, è stata colpita dalla debolezza e dalla stanchezza che si intuiva nella sua voce. Effettivamente, quando Olga ci ha accolti sulla soglia di Casa Gabriella, abbiamo fatto fatica a nascondere la nostra sorpresa. È dimagrita di quindici chili, ha le mani che tremano. Per sei mesi è restata inchiodata a letto per un'itterizia e proprio dopo aver subito, nel corso dei due ultimi anni, le tenaci conseguenze di eurasiatica'. Rattristati di non trovare nella nostra camera, per la prima volta dal 1952, i fiori che Olga aveva l'abitudine di sistemare alcune ore prima dell'arrivo del treno[11]». Nelle tre settimane in cui abitammo a Casa Gabriella ci convincemmo che la salute di Olga era realmente rovinata; con grandi sforzi,

riusciva talvolta a restare a tavola con noi, ma non mangiava quasi nulla.

Avevo redatto solo in parte la mia conferenza sui movimenti messianici nelle società «primitive» contemporanee. Per completare la mia informazione, ci trasferimmo per una settimana a Friburgo, dove si trovava il celebre Istituto Anthropos. Lavorando «come al tempo della mia giovinezza» (così mi piaceva dire), riuscii a scrivere le ultime pagine alcune ore prima di tenere la conferenza. Come al solito, la sala *Eranos* era piena. E, sempre come al solito, le discussioni, iniziate al pomeriggio, si prolungarono fin verso mezzanotte.

La vera «vacanza» la facemmo in Italia. Questa volta ci potemmo permettere di restare quattro giorni a Firenze, poi prendemmo un pullman «CIAT» per Assisi, Siena e Roma. Nella settimana passata a Roma, rividi gli amici e una buona parte dei miei colleghi italiani. La visita a Pettazzoni m'impressionò profondamente. Sapevo che era stato gravemente ammalato, quasi in punto di morte. Adesso era, mi disse, «in convalescenza»: pallido, dimagrito, illuminato da una malinconica dolcezza che non conoscevo in lui. Mi confidò che il Giappone aveva significato per lui più che una scoperta; gli aveva rivelato l'autenticità e la nobiltà della religiosità asiatica.

Quando, al momento del congedo, mi strinse la mano emozionato, sapevo che non l'avrei più rivisto.

***

Dopo tre settimane trascorse a Parigi, ritornammo a Chicago. Ci avevano promesso l'appartamento del primo piano nella casa di sobria bellezza al 5711 di Woodlawn Avenue, ma la giovane coppia che vi abitava aveva deciso di prolungare il suo soggiorno a Chicago (il marito voleva ottenere il dottorato). La Meadville Theological School mise allora provvisoriamente a nostra disposizione la mansarda di quella casetta civettuola conosciuta sotto il nome di Coach House perché, mezzo secolo prima, aveva custodito le numerose ed eleganti carrozze e vetture del proprietario. La «situazione provvisoria» durò quasi quattro anni. Il giovane non riusciva a terminare la sua tesi di dottorato e noi ci tenevamo ad ogni costo a trasferirci in quell'appartamento di Woodlawn Avenue.

Quando traslocammo a Coach House avevamo soltanto un letto, un divano, un tavolo da cucina, degli armadi e una parte degli oggetti indispensabili: sedie, stoviglie, scaffali. Ma, ben presto, Christinel completò il mobilio e riuscì anche ad acquistare alcuni tappeti. Fino alla nostra partenza per Parigi, all'inizio dell'estate, avevamo sufficienti cose per poterci sistemare in Woodlawn Avenue.

Il mio studio si trovava di fronte a Coach House, dall'altra parte della strada, a Meadville. Mi erano arrivate da Parigi alcune casse di libri e di manoscritti e disponevo adesso di tutta la documentazione indispensabile per i corsi e i seminari[12]. Il resto dei libri e delle riviste di cui avevo bisogno si trovavano nelle biblioteche dell'Università, una delle quali situata proprio a Meadville. In novembre, completai e misi a punto il manoscritto delle conferenze *Eranos*. Poi

seguì un colloquio organizzato dalla Roger Williams Fellowship, dove parlai su «Il Sacro e la Storia delle religioni» provocando reazioni diverse e appassionate. In effetti, davanti a un pubblico composto quasi totalmente di teologi, cercai di mostrare l'importanza della Storia delle religioni per *la cultura* e anche per *la politica* estera americana del nostro tempo. Insistei pure sul fatto che oggi, quando l'Asia è rientrata nella Storia e le società «primitive» sono sulla via di conquistare la loro indipendenza, lo studio e la corretta comprensione delle concezioni religiose che formavano la struttura di queste civiltà esotiche costituiva una necessità di ordine politico. I diplomatici, gli economisti, i tecnici inviati in missione nei paesi asiatici e, soprattutto, nelle ex colonie europee, dovevano essere iniziati preliminarmente, e non solo da missionari e antropologi. Ma, in quegli anni, nelle Università americane erano attivate solo alcune cattedre di Storia delle religioni. Quindici anni dopo, il loro numero sarebbe salito a venticinque, quasi tutte occupate dai nostri ex studenti che avevano ottenuto il dottorato all'Università di Chicago. D'altra parte, anche se si era recentemente costituita un'Associazione dei professori interessati alla Storia delle religioni, non esisteva nessuna rivista specializzata, mentre uscivano molti, e talora eccellenti, periodici dedicati ai problemi di teologia e di sociologia delle religioni. Assieme ai miei colleghi Joseph Kitagawa e Charles Long decisi di pubblicare una rivista intitolata «History of Religions», che la University of Chicago Press accettò di stampare. Cosicché, nell'inverno del 1960, cominciammo a rivolgerci a un certo numero di specialisti europei per

chiedere la loro collaborazione. Poiché nel settembre dello stesso anno avrebbe avuto luogo a Marburgo il Congresso internazionale di Storia delle religioni, ci proponemmo di presentare in quell'occasione, se non il primo fascicolo di centosessanta pagine, almeno il menabò e l'indice della rivista. (Il primo numero, uscito nel gennaio del 1961, si apriva con il mio articolo introduttivo *History of Religions and a New Humanism*[13]).

Dedicai l'inverno e la primavera del 1960 ad alcuni articoli per «History of Religions» e alla revisione delle traduzioni inglesi di *Mythes, rêves et mystères* e di *Images et symboles*, che uscirono nel 1960 e nel 1961[14]. Non riuscii però a cominciare *Myth and Reality*, un piccolo libro che avevo promesso a Ruth Nanda Anshen per la sua collana «World Perspectives»[15].

***

Secondo la tradizione, John Nef continuava a riunire a cena, due volte al mese, i membri del *Committee on Social Thought*. Molto sovente veniva invitato un artista o un autore straniero. Così ebbi l'occasione di conoscere Chagall, Jacques Maritain, Julian Huxley, Jean Hippolyte, il nipote di Charles Darwin e molti altri. Il *Committee on Social Thought* proseguiva con successo la tradizione inaugurata molti anni prima: la tradizione del «dialogo» tra i diversi orientamenti e le diverse creazioni culturali delle due sponde dell'Atlantico.

***

I miei corsi sull’India e sulle religioni del Mediterraneo mi appassionavano ma non ero troppo contento della documentazione che mettevo a disposizione degli studenti. Naturalmente raccomandavo loro le migliori e le più recenti monografie, ma non ero sicuro che avrebbero avuto il tempo di leggerle tutte. D’altra parte, volevo assolutamente che ogni studente conoscesse almeno una parte dei testi originali, nelle migliori traduzioni accessibili. Decisi allora di fotocopiare un certo numero di inni vedici e di brani dei *Brahmana* e delle *Upanisad*. La selezione per il corso sulle religioni del Mediterraneo era, evidentemente, più complicata. Scelsi dei passi di Omero, di Esiodo e di Erodoto, numerose tavolette orfiche e diversi testi di epoca più recente. Il tutto non superava le cinquanta o sessanta pagine, e così ero sicuro che quei testi sarebbero stati realmente oggetto di riflessione da parte di tutti i miei studenti.

Esistevano evidentemente alcune antologie ma, poiché non mi piaceva ripetere i miei corsi e per questo ogni trimestre sceglievo un altro soggetto, decisi di comporre a poco a poco una mia personale antologia, nella quale i testi sarebbero stati classificati per temi: cosmogonie, tipi di divinità, generi di sacrifici, riti d’iniziazione, ecc. Cominciai così a riunire e a classificare i documenti che, molti anni dopo, saranno pubblicati nel volume *From Primitives to Zen* (1967)[16].

Ma, in modo inatteso, una notte di quell’inverno 1960, fui svegliato violenti dolori alle spalle e alle braccia. Non potei chiudere occhio fino al mattino. La sola

posizione sopportabile era di stare immobile su una poltrona con le braccia alzate. L'indomani mattina venne a vedermi il dottor Le Roy, il quale, all'inizio, credette che si trattasse di un attacco di gotta, ma ben presto diagnosticò una crisi acuta di artrite, e fui costretto a prendere sei pastiglie di aspirina al giorno. A volte, i dolori diventavano sopportabili e allora, con grande difficoltà, potevo lavorare per qualche ora. Da quell'inverno del 1960, e per molti anni, i libri e gli studi che preparavo uscirono in ritardo.

***

Le notti in cui i dolori artritici diventavano più intensi, le mie letture favorite erano le biografie di Goethe e le *Conversazioni* con Eckermann.

Quando, all'inizio di gennaio, appresi la notizia della morte di Pettazzoni, fui tentato di rileggere i suoi libri.

Di tanto in tanto avevo delle sorprese che mi davano coraggio. A. Vasqués, direttore dell'Istituto di Filosofia di Mendoza, *visiting scholar*[17] a Chicago per sei mesi e assiduo frequentatore dei miei corsi, mi parlò dei miei «ammiratori» argentini. Si preparava a scrivere un libro sul mio «pensiero filosofico»; in fondo, mi ripeteva, io ero prima di tutto un filosofo che trascurava la sua vocazione, che tentava di camuffare il suo pensiero personale sotto la maschera dell'erudizione; ma, aggiungeva, nessuno in Argentina si lasciava più ingannare da questo camuffamento. Mi difendevo come potevo; per il momento, gli dicevo, *dovevo* terminare le

mie opere di erudizione e si sarebbe visto più tardi quale fosse il loro interesse e la loro originalità filosofica; in fondo, aggiungevo, questo «camuffamento» faceva parte della tradizione filosofica occidentale (e menzionavo alcuni autori medievali).

Alla fine dell'inverno, rilessi con piacere Nietzsche. Ne alternavo la lettura con il secondo *Faust*. Gli studenti del mio corso su «L'uomo storico» sembravano affascinati, soprattutto perché ritornavo continuamente sugli esempi greci.

In quella primavera fui sorpreso di ricevere una tesi di laurea della Northwestern University. Il suo giovane autore, Guy Welbon, discutendo la *Mircea Eliade's Image of Man*[18], cercava di presentare *An Anthropogery by an Historian of Religions*[19]. Era il primo lavoro universitario riguardante le mie concezioni. Negli anni seguenti, le tesi di dottorato sulla mia opera si sarebbero moltiplicate, sia negli Stati Uniti che in Europa.

Venivo a sapere, di quando in quando, che certi filologi non erano d'accordo con il mio metodo: abbracciavo troppi ambiti di ricerca ed era impossibile che li approfondissi tutti allo stesso modo. L'argomento sembrava convincente, ma si basava su una confusione. Era come se si fosse rimproverato a uno specialista che studiava la biologia degli insetti di non conoscere *tutte* le specie di coleotteri, di imenotteri, di lepidotteri e di emitteri. (Tali riserve continuarono a essere ripetute negli anni seguenti. Cercai di giustificare la mia posizione metodologica in una serie di articoli, ma non sono sicuro di aver sempre convinto i miei critici). Ebbi tuttavia la soddisfazione di leggere in un libro del

professor George P. Grant, *Philosophy in thè Mass Age,* queste poche righe: «For *what follows about the archaic man, I must express my profound dependence on the work of Mircea Eliade. Professor Eliade seems to me unique among modern scholars of religion, not only for his grasp of the facts, but also in his philosophical and theological wisdom*» (p. 126)[20].

Parlando un giorno ai miei studenti della necessità di decifrare *gli strati* e *la morfologia* di un fenomeno religioso (ad esempio, l'iniziazione), cominciai la lezione affermando che non si potrebbe concepire Darwin prima di Linneo. In altre parole, non era possibile comprendere *l'origine* e *l'evoluzione* delle specie—cioè «la storia» delle creazioni biologiche—prima di averne scoperto *la morfologia.* Se si comparano i due sistemi morfologici—quello della zoologia (o della botanica) e quello della Storia delle religioni—si osserverà che ci sono meno differenze tra un mito africano e un mito australiano che tra due specie di coleotteri o di imenotteri. E con tutto ciò il naturalista *vede* che esse fanno parte della stessa classe, quella degli insetti. Certo, il contesto biologico di una farfalla è diverso da quello di una mosca o di una formica. Proprio come i contesti culturali sono diversi in Africa e in Australia.

Verso la fine di marzo, Jean Gouillard mi annunciò la morte di Gustave Payot. Ce l'aspettavamo tutti e due da alcuni anni. Da tempo Payot sembrava perduto: il suo viso si era scomposto, era enormemente dimagrito, camminava a fatica con il corpo inclinato leggermente a destra come se stesse per cadere. L'estate precedente, quando ero andato a cercarlo alla casa editrice, non

l'avevo trovato; mi venne detto che passava solo al mattino per un'ora o due…

Perdevo ancora un contemporaneo del mio debutto parigino. Rimaneva nei miei ricordi così come l'avevo conosciuto: un personaggio balzachiano, con la sua avarizia, il suo senso degli affari, la sua aggressività (quando ti diceva, in uno dei primi incontri, che era sordo, avevi l'impressione che ti volesse prendere a schiaffi…), le sue piccole manie (soffriva atrocemente quando alcuni dei suoi colleghi, editori stranieri, lo imbrogliavano di qualche centinaio di franchi). Ma non dimenticherò mai che, grazie al suo coraggio di pubblicare in cinque anni il *Trattato*, *Lo sciamanismo* e lo *Yoga*, riuscii a farmi conoscere così rapidamente come storico delle religioni.

Le crisi di artrite si intensificavano, nonostante le sei o sette pastiglie di aspirina al giorno. Ci furono delle notti in cui, incapace di sollevare le braccia, dovevo scrivere sulle ginocchia. Ero preoccupato, perché mi rendevo conto che non riuscivo a finire il testo della mia conferenza per Harvard né a cominciare *Mito e realtà*. In quell'inverno e in quella primavera terribili del 1960, quando mi chiedevo se il mio stato di salute mi avrebbe permesso di finire tutto quello che avevo iniziato, ricevetti alcune lettere che mi diedero coraggio. Uno psicanalista tedesco, G.R. Heyer, mi scriveva che *Immagini e simboli* l'aveva aiutato a comprendere, «finalmente», la funzione del simbolo. Riguardo a *La nascita mistica,* l'etnologo Alfred Métraux mi confidava: «*Comme précédemment, je n'ai su ce qu'il fallait le plus admirer de la lucidité de votre exposé ou de votre*

étonnante érudition. Comment faites-vous pour vous tenir au courant de tant de publications sur tant de régions diverses? En ce qui concerne l'Amérique du Sud, rien d'important ne me semble vous échapper, et Dieu sait si cette littérature est difficile à maîtriser»[21]. E il celebre critico Northrop Frye, che avrei presto incontrato ad Harvard, mi scriveva entusiasta de *Il mito dell'alchimia*: «*I never expected to meet any writer who could fill me with the same sense of fresh discovery that Frazer did in my early student days, but I reckoned without M. Eliade. What is so amazing is not the breadth of your erudition, but its unity: the consistency with which you can make alchemy, yoga, primitive religious belief' s and so many other things come together and form a pattern*»[22].

Tra il 23 e il 26 aprile 1960 fummo a Cambridge (Massachusetts), alloggiati all'Hotel Continental. Northrop Frye aprì il simposio *Myth Today* e l'indomani, domenica, in una aula magna quasi piena, tenni la mia conferenza su «Myths of the Beginnings and Myths of the End»[23]. Conobbi finalmente Northrop Frye e conversai a lungo con A.D. Nock, Roman Jakobson e altri studiosi che avrei rivisto, sempre a Cambridge, l'anno seguente. Alcuni giorni dopo, mi trovavo a South Bend, per un colloquio sulla «Christian Culture». Avevo accettato l'invito soprattutto per incontrare Charles Dawson. Mi avevano detto che aveva letto con molto interesse il *Trattato di storia delle religioni* e *Il mito dell'eterno ritorno* e aspettavo con emozione questa conversazione che mi aveva promesso di combinare uno degli organizzatori del colloquio. Ma non ebbi questa fortuna. Il silenzio serafico di Dawson mi ricordò quelli

di Lucian Blaga…

***

A metà giugno, passammo alcuni giorni a Elison Bay, dove ci condusse Harriet Platt. Rivedevo quei villaggi e quelle ville sulla riva del lago dopo due anni, ma mi sembrava che fosse trascorso molto più tempo. Cominciavo a sentire *diversamente* l'America. Sapevo che la legge dell'immigrazione ci permetteva di restare ancora fino all'estate seguente, nel 1961. Dopo quella data, avremmo dovuto ritornare per due anni in Francia, e poi rientrare negli Stati Uniti con un nuovo visto di immigrati permanenti. Eravamo tutti e due felici. Avremmo posto fine alle nostre peregrinazioni di ogni estate e avrei potuto lavorare con maggior profitto. Ma il destino aveva deciso diversamente.

[1] In spagnolo nel testo, *(ndc)*

[2] Cfr. *Fragments d'un journal*, I, cit., p. 261 (trad. it. *Giornale*, rit., pp. 194-95).

[3] Cfr. *Fragments d'un journal*, I, cit., p. 259 (trad. it. *Giornale*, cit., p. 193).

[4] Cfr. *Fragments d'un journal*, I, cit., p. 264 (trad. it. *Giornale*, cit., p. 197).

[5] Cfr. *Fragments d'un journal*, I, cit., p. 267 (trad. it. *Giornale*, cit., pp. 199-

200).

[6] Molti anni dopo, quando dirigemmo insieme un seminario interdisciplinare («Teologia sistematica e Storia delle religioni»), Paul Tillich fu affascinato dalle meditazioni e dalle discussioni provocate da tali comparazioni tra le religioni cosmiche e le tradizioni bibliche.

[7] «Crogiolo». In inglese nel testo. (*ndc*)

[8] *Birth and Rebirth. The Religions Meaning of Initiation in Human Culture*, Harper and Brothers/Harvill Press, New York/London 1958; si tratta della traduzione dell'originale francese *Naissances mystiques*. *Essai sur quelques types d'initiation*, Gallimard, Paris 1959 (trad. it. *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Morcelliana, Brescia 1974). *(ndc)*

[9] Cfr. *Fragments d'un journal*, I, cit., p. 273 (trad. it. *Giornale*, cit., p. 205).

[10] *La Ţigănci,* in «Destin», 12 (1962), pp. 13-49; poi nel volume *Nuvele,* Colecţia Destin, Madrid 1963, pp. 5-41. (*ndc)*

[11] Cfr. *Fragments d'un journal,* I, cit., p. 280 (trad. it. *Giornale,* cit., pp. 210-11).

[12] Quell'autunno, tenni un seminario su «I nuovi metodi nella Psicologia delle religioni» e un corso su «Le religioni dell'India dal *gveda* alla *Bhagavadgita*». Durante il trimestre d'inverno, presentai «Le religioni mediterranee» e un seminario su «Tempo sacro e coscienza storica».

[13] *History of Religions and a New Humanism*, in «History of Religions», 1 (1961), pp. 1-8; poi ristampato in

una versione riveduta in *The Quest. History and Meaning in Religion*, University of Chicago Press, Chicago/London 1969, cap. I (trad. it. *La nostalgia delle origini*, Morcelliana, Brescia 1972, cap. I, pp. 13-23). *(ndc)*

[14] *Myths, Dreams and Mysteries. The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities* , Harper and Row/Harvill Press, New York/London 1960; *Images and Symbols Studies in Religions Symbolism,* Sheed and Ward/Harvill Press, New York/London 1961. *(ndc)*

[15] *Myth and Reality*, Harper and Row, New York 1963 (trad. it. *Mito e realtà*, Boria, Torino 1966). *{ndc)*

[16] *From Primitives to Zen. A Thematic Sourcebook of the History of Religions*, Harper and Row/Collins, New York/London 1967. *(ndc)*

[17] In inglese nel testo. (*ndc)*

[18] In inglese nel testo, (*ndc)*

[19] In inglese nel testo, (*ndc)*

[20] «Per ciò che segue sull'uomo arcaico, devo esprimere la mia profonda dipendenza dall'opera di Mircea Eliade. Il professor Eliade mi sembra unico tra i moderni studiosi di religione, non solo per la sua conoscenza dei fatti, ma anche per la sua sapienza filosofica e teologica». *(ndc)*

[21] «Come mi era successo precedentemente, non ho saputo che cosa si dovesse ammirare di più: la lucidità della Sua esposizione o la Sua stupefacente erudizione. Come fa a tenersi al corrente di così tante pubblicazioni su regioni così diverse? Per quanto riguarda l'America meridionale, mi sembra che non Le sfugga

nulla di ciò che è importante, e solo Dio sa quanto questa letteratura critica sia difficile da padroneggiare», *(ndc)*

[22] «Non mi sarei mai aspettato di incontrare un autore che mi potesse offrire la stessa sensazione di fresca scoperta che mi aveva dato Frazer all'inizio dei miei studi universitari, ma non avevo fatto i conti con M. Eliade. Ciò che è sorprendente non è la vastità della Sua erudizione, ma l'unità della stessa: la coerenza con la quale Lei può mettere insieme alchimia, yoga, credenze religiose primitive e molte altre cose e formare un modello», *(ndc)*

[23] In inglese nel testo, *(ndc)*

I.

Ma il destino aveva deciso diversamente...».

L'ultima frase dell'ultimo libro di Mircea Eliade. L'ultimo simbolo che ci propone. Dove il sacro non si preoccupa più di camuffarsi. Perché un'opera terminasse —incompiuta—con queste parole, bisognava che fosse quella di un Eliade. Prima di partire, il decifratore di misteri aggiunge una chiave a quelle che ci aveva già lasciato. Come una luce in più, prima di fondersi in quella della «vita dopo la vita».

E allora, si può ancora veramente affermare che non ha avuto il tempo di finirlo, questo libro? Tempo, libro... Se il libro ha dominato Eliade fino all'ossessione, è perché esso era per lui un mezzo privilegiato per «uscire dal Tempo», per «valorizzare la Morte in quanto reintegrazione». Ma, anche qui, il destino aveva più volte deciso diversamente: tanti appunti, manoscritti, quaderni, lettere, perduti a Londra durante la guerra, esiliati a Bucarest in solai dimenticati, bruciati per disattenzione a Parigi e, infine, divorati dalle fiamme a Chicago in un incomprensibile incendio... Chi può dire quanto grave fu per lui quest'ultimo dramma? È stato ritrovato sul suo tavolino da lavoro un appunto datato 19 dicembre 1985:

«Ieri sera, verso le dieci, ho sentito picchiare alla porta dietro la casa. Era il nostro vicino del pianterreno. Mi dice: 'Il suo studio brucia!... Ho telefonato ai pompieri. Sono già al lavoro da cinque minuti. Forse sarebbe bene che venga a vedere che cosa è successo...'.

Mi sono vestito il più in fretta possibile e l'ho seguito. Sentivo come i pompieri infrangevano i vetri delle finestre del mio studio. Faceva un freddo terribile, e l'acqua che dilagava sulle scale di Meadville gelava appena arrivava sul marciapiede.

Non mi hanno lasciato entrare. Sulla scala principale, l'acqua si riversava come un torrente di montagna.

Così è cominciato. Sono dovuto ritornare a casa. Christinel mi ha dato una doppia dose di sonniferi».

Quel giorno, Eliade temeva che il fuoco avesse distrutto tra le altre cose il manoscritto del suo Diario[1], *testimone (attivo) della sua vita. Profondamente colpito, ha visto forse, sotto l'apparenza del profano, uno di quei «segni» che lui sapeva leggere come nessun altro? «La morte collettiva» che lo preoccupava da così tanto tempo cominciava con quella dei suoi scritti inediti, attaccava subdolamente la memoria.*

Mircea Eliade si è spento nell'aprile del 1986, con un libro in mano. Senza aver scritto quello che l'aveva così tanto tentato, L'uomo come simbolo. *Lui.* Il destino aveva deciso diversamente...

Alain Paruit

[1] *Il lettore potrà far riferimento a* Fragments d'un journal, I (Gallimard, Paris 1973) e II (Gallimard, Paris 1981), *per il periodo che va dal giugno del 1960 al gennaio del 1979. (A.P.)*

II

GLI ULTIMI GIORNI DI MIRCEA ELIADE MAHÂPARINIRVÂNA

Il professor Ioan Petru Culianu, uno dei discepoli più vicini a Mircea Eliade, ha raccontato gli ultimi giorni del Maestro in un testo del quale riproduciamo qui di seguito l'essenziale, con la cortese autorizzazione di Virgil Ierunca, che l'ha pubblicato nel numero speciale (48-49, novembre 1986) di omaggio a Eliade di «Limite», rivista culturale romena che esce a Parigi. (A.P.)

In tre settimane di soggiorno a Chicago, la serata di lunedì 14 aprile 1986 è la seconda che non trascorro con Mircea e Christinel Eliade [...] Da una settimana, Mircea Eliade, verso sera, ha dei dolori atroci al torace ed è oppresso da una strana stanchezza. Nelle prime due settimane dopo il mio arrivo, abbiamo lavorato tutti e due con profitto, tra l'altro per riordinare i documenti salvati dall'incendio che ha devastato una parte del suo studio del Meadville Theological Seminary il 18 dicembre 1985. In fondo, i danni materiali sono limitati, poiché

tutte le carte più importanti sono state salvate. Solo dei libri e delle lettere sono andati perduti. Per Mircea Eliade, tuttavia, l'incendio ha avuto un altro significato. Mi ha ripetuto così tante volte che il mondo è un camuffamento, che è pieno di segni che devono essere decifrati con la pazienza di un litomante, che credo di comprenderlo. Pensa forse al suo romanzo *Lumina ce se stinge* (La luce che si spegne), al fuoco che divora la biblioteca e lo studioso assieme ad essa?

(Estratti dal mio *Diario*. Il 4 aprile 1986, a proposito della serata passata da Christinel e Mircea Eliade, in compagnia della fisica Sanda Loga: «Mircea Eliade legge moltissimo sulla *Life after Life*—La Vita dopo la vita — ed è convinto che la morte sia un 'segno di luce'. Lo ripete più volte. Christinel e Sanda Loga nominano gli autori di due libri, che hanno raccolto le testimonianze di persone sfuggite quasi per miracolo alla morte. Di fatto, da più di trentanni, questo è uno dei grandi temi della sua letteratura». Dal *Diario*, il 5 aprile: «Chi cercava veramente di convincere di ciò che ho annotato qui sopra, noi, o se stesso? Sia noi che lui, credo».)

[...]

Domenica, dopo pranzo, abbiamo passeggiato assieme per guardare i fiori che sono appena sbocciati sui prati. (Mircea Eliade ammira i prati americani e la larghezza delle strade: «Qui si può respirare, non si è schiacciati come in Europa»). Mi è sembrato come lo conosco da più di dieci anni, fremente di curiosità per ogni cosa, irradiante da tutto il suo essere un miscuglio unico di bontà, tensione intellettuale, pace e serenità. Non sembrava né stanco né depresso. Nel

quadro degli scambi di libri iniziati la sera stessa del mio arrivo, gli ho promesso di trovargli per l'indomani la novella *Ligheia* di Tornasi di Lampedusa.

Alla sera siamo invitati tutti a casa della celebre indianista Wendy O' Flaherty, assieme al non meno celebre filosofo David Tracy, nominato di recente *Service Distinguished Professor.* Christinel e Mircea Eliade sono al centro della serata. Per la prima volta negli ultimi giorni, cena senza dolori. Siamo tutti ottimisti, tanto più che le ultime analisi, fatte circa due settimane fa, erano perfette. Soddisfatto, ritorno a casa pensando che martedì riprenderemo il lavoro e che, forse, Mircea Eliade riuscirà a superare la paura del magnetofono e comincerà a dettare una novella. I dolori che l'hanno tormentato fino ad ora non possono essere che uno degli innumerevoli fastidi di questa artrite che gli impedisce di scrivere.

La sera di lunedì 14 aprile, il telefono al quale Christinel risponde di solito suona a vuoto. Un invito all'ultimo momento? Poco probabile [...] Cerco di scacciare pensieri sinistri. Senza dubbio deve esserci una semplice spiegazione per la loro assenza da casa. Possono, ad esempio, essere andati a cena al Quadrangle Club; ma ci vanno solo il mercoledì. Richiamo ancora due volte, senza ottenere risposta. Dopo le otto, il mio telefono si guasta. Cerco fino alle dieci di rianimarlo, ma senza risultato. [...]

Martedì mattina alle undici, vengo avvertito che Mircea Eliade è ricoverato all'ospedale, all'Intensive Care Unit (reparto di rianimazione) in seguito a una congestione cerebrale. Alle undici e mezza, entro nella

camera D505, al quinto piano dell'Ospedale universitario Bernard Mitchell, uno dei migliori del mondo. Con la mano di Christinel nella sua mano sinistra, Mircea Eliade le sorride, poi mi sorride, con quel calore che è solo suo. Ci capisce perfettamente, ma non può parlare: l'emorragia ha leso la parte sinistra del cervello, non si sa quanto gravemente. La parte destra del corpo è, forse temporaneamente, paralizzata.

Christinel mi prende da parte e mi racconta che lunedì pomeriggio, verso le sei, Mircea le ha chiesto di portargli il libro di Emil Cioran, *Exercices d'admiration*, e poi si è seduto per leggere sulla sua poltrona preferita di velluto verde. Dieci minuti più tardi, sorrideva, immobile, sulla poltrona, con il libro aperto in mano. Credendo che si trattasse di uno scherzo, Christinel l'ha chiamato una, due volte, senza ottenere risposta. Ha subito messo in allarme dei buoni amici, il professor Lacoque e sua moglie, e un'ambulanza ha trasportato Eliade all'ospedale in non più di venti minuti.

I medici sono ottimisti: i prossimi giorni saranno sicuramente decisivi, ma la congestione cerebrale sembra relativamente grave e le possibilità che si ristabilisca completamente sono, quel primo giorno, del cinquanta per cento. Dando prova di una devozione che avrei apprezzato fino in fondo, durante quegli otto giorni circa di veglia al capezzale di Mircea Eliade, nei pressi della camera si trovano già il professor Franck Gamwell, Decano della Facoltà, David Tracy, Wendy O'Flaherty, Sanda Loga, ai quali si aggiungeranno più tardi il professor Jerry Brauer, Joseph ed Evelyn Kitagawa, Paul Ricoeur e sua moglie e molti altri

In tutto questo tempo, Mircea Eliade è pienamente cosciente, si sistema gli occhiali per riconoscere i visitatori, sorride e propone perfino a Christinel un gioco che sarà il suo ultimo gesto prima di perdere definitivamente conoscenza: le mostra la sua fede nuziale, bloccata con del filo di ferro verde perché non scivoli dal dito, le stringe affettuosamente la mano e colloca le due fedi l'una accanto all'altra, poi cerca di portare la mano di Christinel alle labbra per baciarla. Nella camera non si versano lacrime. Christinel le lascia scorrere quando è fuori dalla stanza, ma accanto a lui sussurra continuamente degli incoraggiamenti.

So che molte persone sono, come me, profondamente legati a Mircea Eliade. Ma il comportamento dei suoi amici americani è straordinario: sia Franck Gamwell che David Tracy annullano un viaggio per poter stare tutto il giorno all'ospedale. E la loro devozione si sarebbe manifestata ancora di più nei giorni seguenti. Viene avvisato il professor Nathan Scott, un venerabile pastore anglicano di colore, ex collega di Eliade, ma gli si consiglia di non venire ancora a Chicago. Mircea Eliade ha dato disposizione che sia lui ad amministrargli l'estrema unzione [...], ma sembra per il momento fuori pericolo [...]. Christinel è decisa a vegliarlo in ogni istante, e lui stesso, anche se incapace di dirlo, sembra risoluto a recuperare.

Riferire tutti questi fatti e tutti questi nomi ha, secondo me, la sua importanza nell'insieme della biografia di Mircea Eliade. Trasparente fin dall'inizio [...], la sua esistenza deve avere una cronaca esatta fino agli ultimi istanti. Inoltre, nessun dettaglio di questi otto

giorni di veglia è privo di senso. Una morte non assomiglia a un'altra, benché, probabilmente, esistano certi modelli ai quali tutte le morti si conformano più o meno. La morte del pastore di *Miorita* non è la stessa cosa di quella di Madame Bovary e la crocefissione di Gesù non assomiglia alla fine di Buddha, conosciuta sotto il nome di *parinirvàna*.

I giornalisti hanno talvolta chiamato Eliade «un grande solitario». Corretto per quanto riguarda la sua opera, questo giudizio è profondamente falso se è riferito alla sua vita (e al modo in cui è morto). Eliade ha toccato direttamente centinaia o forse migliaia di coscienze e, indirettamente, centinaia di migliaia. Tutte si incontrano adesso in un momento di solidarietà che trasforma la sua fine in una cerimonia commovente, ma non tragica. (Avrei capito tutto ciò alcuni giorni dopo. La sua stessa morte diffondeva pace).

La devozione di tutti i suoi amici è stata impressionante. Per fare un solo esempio, un giorno Franck Gamwell è rimasto non meno di sette ore in piedi, immobile, nel corridoio, senza manifestare in alcun modo la sua presenza per timore di disturbare. Molti si sono avvicendati in un pellegrinaggio incessante, sfidando tutte le regole del reparto di rianimazione (Intensive Care Unit), sovente con grande disperazione del personale.

Il nostro ottimismo è durato tre giorni, durante i quali lo stato di salute di Mircea Eliade sembrava talvolta migliorare a tal punto che non avevamo dubbi sulla guarigione. Il giovedì alle sette e mezza del mattino, Eliade ha perfettamente risposto all'esame neurologico

ma, più tardi, ha perduto la coordinazione e ha dato segni di nervosismo, probabilmente a causa di un dolore. Sotto l'influsso di sedativi leggeri, ha dormito molto, ma, la sera, non era più nella forma di prima. Questo non era un motivo sufficiente per perdere la speranza: i medici ci avevano spiegato che la congestione provocava sempre un edema cerebrale e che il periodo più difficile per il malato era quello del riassorbimento dell'edema, che durava circa tre giorni. Soltanto in seguito si sarebbe potuta valutare l'importanza delle lesioni, e una guarigione completa non era per nulla esclusa.

Anche se venerdì a mezzogiorno Mircea Eliade non apriva più gli occhi (le funzioni cardiache, visibili sullo schermo, erano tuttavia eccellenti), tutto sembrava corrispondere alle previsioni dei medici. Tenni il mio seminario tra l'una e mezza e le quattro e mezza e prima delle cinque ero di ritorno all'ospedale, senza nessun presentimento, convinto che la lotta di Mircea Eliade si sarebbe conclusa con successo, grazie all'infinita devozione di Christinel e al sostegno di quei meravigliosi amici che gli facevano visita in continuazione. La mattina, avevo cominciato a raccontargli quella storia che gli avevo promesso durante la nostra passeggiata di domenica 13 aprile alle due. Prima di pranzo, Christinel gli aveva letto delle pagine delle sue novelle, che lui stesso aveva riletto pochi giorni prima. (È stata l'unica volta che gli ho sentito dare un giudizio positivo sulla sua opera, in particolare su *Ivan*, novella in cui si tratta di una morte riguardo alla quale esistono delle «evidenze mutualmente contraddittorie». Eliade ripeteva questa formula con soddisfazione, osservando che, in fondo,

non si sapeva se il personaggio principale—un allievo ufficiale durante l'ultima guerra—era morto oppure no).

Venerdì, alle cinque del pomeriggio, ho vissuto probabilmente il momento più sconvolgente di questi lunghi anni in cui l'esistenza di Mircea Eliade è stata per me una garanzia dell'ordine del mondo: Christinel mi ha comunicato piangendo che le analisi avevano rilevato la presenza di un cancro ormai in fase di diffusione generalizzata; il professore era in coma e la sua morte era una questione di giorni, forse di ore. Da quel momento è cominciata la Grande Veglia, in cui si è rivelato il mistero della morte di Mircea Eliade: fu la morte di Buddha, *mahäparinirväna*.

Nei momenti nei quali restava sola con lui, Christinel gli parlava. (Secondo lei, continuava a sorriderle dopo la notte della conoscenza che l'ha definitivamente avvolto in quel venerdì 18 aprile). Non so ciò che gli abbia detto. Sono un testimone parziale, che guardava gli altri, e soprattutto Christinel, con ammirazione e compassione, immaginando soltanto il suo immenso dolore. Ma posso riferire con certezza solo certe parti della Grande Veglia, quelle riguardanti la mia relazione con Mircea Eliade, con Christinel e con tutti gli altri amici.

Venerdì sera, rimasto solo con lui, ho continuato a raccontargli la novella *Ligheia*, la cui mitologia—il professor La Ciura innamorato della sirena Ligheia, sopravvissuta dell'epoca ellenica antica nel mare più azzurro del mondo—corrispondeva in certo qual modo al passaggio che Mircea Eliade si preparava a fare.

Christinel è rimasta tutta la notte e il giorno seguente nella camera 505, con la mano nella mano di Eliade.

Anch'io l'ho vegliato, prostrato, apoggiandomi alla parete. Mi era stato relativamente facile essere ottimista fintantoché sussisteva la speranza; ora tutto prendeva un'altra dimensione, inattesa: Mircea Eliade sarebbe scomparso dall'orizzonte degli esseri certi. Mi ha rasserenato solo il pensiero, sorto alla fine di quella notte, che ci trovavamo nel *parinirväna*: il tempo in cui i discepoli e gli amici accorsi da tutto il mondo avrebbero bevuto le ultime gocce di vita di quel corpo che fino a non molto prima aveva accolto una Grande Anima.

Sabato 19 aprile, nel pomeriggio, Nathan Scott arriva da lontano. Davanti ad alcuni amici stretti attorno a Christinel nella camera, somministra l'estrema unzione a Mircea Eliade, con voce vibrante di commozione, poi, assecondato da David Tracy e da Franck Gamwell, recita alcune preghiere per la liberazione dell'anima.

Il cuore di Mircea Eliade funziona ancora normalmente. Mi ci vuole molto tempo per comprendere cosa sta succedendo: il professore dà ai suoi discepoli il tempo di arrivare. Charles Long, uno dei suoi primi studenti, arriva a Chicago da molto lontano; così come Bruce Lincoln, uno dei suoi ultimi e più cari allievi, mio compagno di corso nel 1975. E, da tutte le parti del mondo, il telefono non smette di suonare al reparto di rianimazione. [...]

Il martedì mattina, esco a fare alcune compere per Christinel, che non ha lasciato neppure per un attimo l'ospedale da venerdì. Al mio ritorno, Wendy O'Flaherty mi chiama dentro la camera: alle nove e un quarto di quel 22 aprile, la pressione arteriosa di Mircea Eliade è caduta, ma quel cuore formidabile, non solo grande ma

anche resistente, palpita ancora. Wendy sa che non avrei mai potuto perdonarmi di non essere stato presente accanto al professore nei suoi ultimi istanti. Mi dice che Mircea Eliade ha avuto anche quest'ultima bontà: ha atteso il mio ritorno. Sempre più diradate, le pulsazioni si interrompono alle nove e quaranta. David Tracy e Franck Gamwell recitano un'ultima preghiera. Il *parinirvăna* è finito.

Certamente, il mondo non sarà mai più lo stesso senza Mircea Eliade. Ma ho capito, dopo una notte di disperazione, che in quei cinque giorni di veglia Mircea Eliade aveva compiuto un miracolo. I suoi amici e i suoi discepoli si erano incontrati al suo capezzale, solidali con Christinel, e avevano rafforzato i loro reciproci legami. Nel *mahăparinirvâna*, il tempo della riunione prima del grande passaggio, è presente una grande saggezza. E mi sono di nuovo ricordato dei miei ventiquattro o venticinque anni, quando pensavo di decifrare nel sorriso di Mircea Eliade la conoscenza dei misteri dell'Universo.

Forse erano accadute delle cose misteriose riguardanti la moglie che lo aveva vegliato con una devozione eroica; gli scambi di sentimenti e di pensieri tra gli amici che non l'avevano abbandonata; la loro sorte e, forse, la loro missione. Il tempo della riunione era stato, forse, anche un tempo di prova.

Benché lo sguardo mi si veli di tanto in tanto, benché il mondo appaia completamente diverso senza Mircea Eliade, tuttavia ho accettato la sua morte con serenità. Mercoledì 23 aprile 1986, alle due del pomeriggio, è stato cremato in Woodlawn Avenue all'angolo con la 67"

Strada. Tra due passi dell'*Ecclesiastico* e dell'*Apocalisse* di Giovanni, David Tracy ha letto anche una pagina de *Il mito dell eterno ritorno*. Messe di suffragio sono state celebrate in tutte le chiese ortodosse d'America. Organizzata nell'ombra da David Tracy, la cerimonia di commemorazione che ha avuto luogo nell'enorme Rockefeller Chapel di Hyde Park, il *campus* dell'Università di Chcago, è stata, secondo la testimonianza di un vecchio professore, la più bella alla quale abbia mai assistito. Al posto degli elogi funebri, Saul Bellow, Paul Ricoeur, Wendy O'Flaherty e io stesso abbiamo letto dei passi dell'opera di Mircea Eliade nelle tre lingue nelle quali ha scritto fino alla fine della sua vita: il romeno, il francese e l'inglese. Charles Long ha spiegato l'essenza della Grande Veglia, che non era solo il risultato dell'irradiamento universale degli oltre cinquanta libri del professore, ma anche quello della sua incredibile bontà. Nathan Scott chi ha detto che potrebbe diventare il più grandioso arcivescovo di Canterbury?) ha concluso la cerimonia con un'orazione funebre sull'anima del Giusto che si trova nelle mani del Signore.

«Il saggio riposa in pace, perché Dio l'ha provato come l'oro nel cro giolo», mormorava la folla radunata nella chiesa.

In fondo—continuo a ripetermi da anni—se questo mondo è un camuffamento, come lei, Mircea Eliade, mi ha detto tante volte, allora sono felice di essere vissuto nello stesso mistero in cui è vissuto lei.

Ioan Petru Culianu

Chicago, 24 aprile - 1° maggio 1986

III

OMAGGI

Tra i numerosi omaggi resi in tutto il mondo a Mircea Eliade, riproduciamo qui sotto quelli dei suoi amici e compatrioti E.M. Cioran ed Eugène Ionesco. Il testo di Cioran è uscito nel numero speciale della rivista «Limite» già menzionato. Il testo di Ionesco è quello che egli ha letto all'apertura delle Giornate d'omaggio a Eliade organizzate dal Centro «Georges Pompidou» (Beaubourg) tra il 17 e il 19 giugno 1987. (A.P.)

INFINE UN'ESISTENZA COMPIUTA

Non appena appresi che i giorni di Mircea erano contati, l'intensità del dolore fu tale che dalla mia memoria si cancellò tutto, salvo le ore dei nostri primi incontri e lo stile del personaggio meraviglioso che egli era. Nell'amicizia, come in ogni cosa, è l'inizio che ti dà la sensazione dell'imprevisto e dell'unicità. Ciò che segue non varrà mai lo splendore degli inizi. Non sarebbe meglio sparire prima di lasciare delle tracce? Tutto

questo è solo divagazione, e va contro l'immagine che ci lascia uno spirito persuaso fino all'ossessione che l'obbligo di ciascuno è di dare il meglio di se stesso. A questo riguardo, Mircea era il meno balcanico di tutti noi. Non aveva né il gusto né la superstizione dello scacco, ignorava il sollievo di abbandonare un progetto e la voluttà inerente a ogni impresa non realizzata. Da un amico di gioventù, indiscutibilmente geniale, ho appena ricevuto alcune righe in cui mi dice, facendo un bilancio, che la sua esistenza è stata marcata dal «segno dell'incompiutezza». Questa è la nostra tara, affascinante e scoraggiante, espressione di una saggezza alla rovescia. Tutti, siamo più o meno dei falliti. Eliade non lo era in nessun modo, rifiutava di esserlo, e questo rifiuto o questa impossibilità è il motivo per cui la sua opera letteraria è contraria a quel tanto di demoniaco, di autodistruttivo, di positivamente negativo, così caratteristico di ogni destino valacco.

Gli ho sovente rimproverato di non essere come… noi. Questo «noi» evidentemente è arbitrario. Non tutti hanno la fortuna di essere rimasti al di qua di se stessi… Ma il rimprovero più grave che ho avuto la sfrontatezza di rivolgergli è di essersi occupato di religioni senza avere uno spirito religioso. È un soggetto che non abbiamo mai abbordato direttamente ma è certo che le mie riserve più o meno esplicite su un punto così capitale non potevano che dispiacergli. Si trattava da parte mia di un'obiezione fondata? Diciamo piuttosto un'ipotesi che è poi degenerata in convinzione. Alcune settimane prima di lasciarci, in un'intervista concessa a un giornalista che faceva allusione al mio rimprovero, rispose che il suo

atteggiamento di fronte alle religioni non era per nulla quello di uno studioso. «Mi sforzo di comprendere», precisò. Senza dubbio, ma lo studioso non fa altro. E se si *comprendono* tutti gli dei, è che non ci *si interessa* realmente a nessuno. Un dio esiste per essere adorato o insultato. Non si può immaginare un Giobbe erudito.

Se m'intestardisco a sostenere che Eliade non era un credente e che non era predestinato ad esserlo, è perché non lo vedo limitarsi *in profondità,* senza di che nessuna ossessione è possibile, e la preghiera è una di queste, la più grande di tutte. Era ossessionato solo dal fare, «dall'opera», dal rendimento nel senso più nobile del termine. Quando gli dicevo che non «lavoravo» quasi mai, non voleva e non poteva comprendermi. Era totalmente estraneo a ogni genere di nichilismo, anche metafisico. Ignorava in un grado inimmaginabile la seduzione della pigrizia, della noia, del vuoto e del rimorso. Chi era dunque? Credo di poter rispondere: uno spirito aperto a tutti i valori propriamente spirituali, a tutto ciò che resiste al morboso e ne trionfa. Credeva alla *salvezza*, era visibilmente dalla parte del Bene, scelta non priva di pericolo per uno scrittore, ma provvidenziale per chi respinge il fascino della negazione o del disprezzo. Per quanto si fosse demoralizzati, non si partiva mai disorientati dopo un colloquio con lui. Fondamentalmente inadatto alla tristezza, aveva un fondo sano che mi meravigliava. Più di una volta gli ho detto che era affetto da una sorta d'illusione ereditaria. La chiave del suo invincibile ottimismo si deve cercare nel suo accanimento nel lasciare un'immagine completa delle sue risorse, nel realizzarsi insomma come

nessun altro, con il rischio, confessiamolo, di privare amici e nemici del piacere di ruminare sulle sue debolezze.

E.M. Cioran

IL PRECURSORE DEL RINNOVAMENTO

Risento ancora, dolorosamente, l'assenza del mio caro Mircea Eliade. Non finirà più di mancarmi. Mancherà anche alla vita intellettuale del nostro pianeta, alla sua vita spirituale.

Ho conosciuto Mircea circa mezzo secolo fa, a Bucarest, al suo ritorno dall'India. Sebbene molto giovane, aveva una fama eccezionale. Era, come si diceva all'epoca, il «capo della nuova generazione». Mi intimidiva. Più tardi, è diventato uno dei più importanti maestri del pensiero dei giovani intellettuali dell'Occidente, soprattutto americani, ma anche francesi.

Ha rivalorizzato il mito, il pensiero mitico che dei piccoli spiriti, tanti piccoli spiriti ametafisici, consideravano menzogna, inganno, leggenda, fiaba o mistificazione. È sufficiente citare, tra questi, una persona come Roland Barthes. Per Eliade, il mito restava sempre una storia, una leggenda, ma una leggenda esemplare, una struttura del pensiero, un'idea nel senso platonico, archetipo, articolazione, mistero. Eliade opponeva la verità mitica all'ideologia, alle tante ideologie che hanno infestato gli spiriti; oppure scopriva, sotto i guazzabugli ideologici, il mito nascosto, il

mito sepolto, camuffato: così, *la fine della storia* marxista, questo al di là della storia è una visione degradata dell'Eden prima della caduta che i marxisti ricercavano qui sulla terra nell'errore, a tentoni, nell'oscurità della loro mente; Eliade svelava nel pensiero progressista il mito dell'ascenzione, l'elevazione nel pensiero utopico degli storici, ecc.

Perché Eliade con i suoi scritti ermeneutici sapeva leggere nei testi, interpretare giustamente e mettere in luce le profondità nelle quali si smarriva la mentalità moderna. Sotto ciò che era sottoposto alla putrefazione, Eliade ritrovava l'evidente, l'imputrescibile, il reale, il sacro.

Si parla molto in questo momento del ritorno del sacro: Eliade è forse il profeta, l'autore, il precursore di questo rinnovamento. Il xxi secolo, diceva Malraux, sarà religioso o non sarà: lo sarà. Grazie anche a Eliade, al suo insegnamento.

Mircea Eliade ci fa comprendere che le diverse rivelazioni delle religioni implicano l'Unica, l'essenziale Rivelazione. Voglio dire che, se si leggono le sue opere, la *Storia delle religioni* tra le altre, ci si rende conto che le religioni sono le tradizioni plurime dell'unica verità. Masson-Oursel, che si può considerare come un precursore di Mircea Eliade, nel suo libro, oggi un po' dimenticato, sulle religioni comparate, scopriva nelle religioni delle similitudini, delle rassomiglianze che sembravano essere veramente una ricerca, una *quête*, comune a tutte.

Se leggiamo *L'Arcangelo di porpora* e gli altri scritti di Henry Corbin sui mistici persiani, sui sufi, vediamo bene

che le esperienze mistiche, le estasi e le illuminazioni dei musulmani esoterici non differiscono per nulla dalle estasi e dalle illuminazioni degli esicasti o di certi carmelitani. Non sono in grado di dire come, ad esempio, assieme a Dumézil da una parte, e a personalità come Jung dall'altra, Eliade ci conduca verso la scienza tradizionale, verso la via sacra della conoscenza indicibile, extrastorica.

Tra le religioni più studiate da Eliade, ci sono quelle dell'Estremo Oriente che sembrano essere le sue preferite, il Brahmanesimo soprattutto; Mircea Eliade ha studiato e fatto conoscere al mondo occidentale le diverse tecniche dell'estasi, della meditazione, della contemplazione: come il buddhismo tibetano, lo sciamanismo. Il suo libro sullo yoga è un classico. Altri ne parleranno meglio di me. Non trascureranno neppure la sua opera letteraria importantissima, che mostra come il soprannaturale possa essere contenuto nella vita quotidiana.

Non posso terminare senza rendere omaggio alla moglie di Mircea, a Christinel, la sua fedele compagna così devota che l'ha aiutato, sostenuto, amato per tanti anni. Saluto la memoria di Mircea, mio amico indimenticabile. Sono, nella mia tristezza, riconoscente a coloro che mi hanno permesso di dire che l'amavamo, l'ammiravamo, lo rispettavamo e ancora una volta che Mircea non finisce di mancare, spiritualmente e affettivamente, a noi tutti. Ma la sua opera così ricca, la sua opera immensa è lì.

Eugène Ionesco

IV

FRAMMENTO AUTOBIOGRAFICO

Nel 1953, Virgil Ierunca chiese a Mircea Eliade un articolo sui rapporti tra la sua opera filosofica e scientifica e la sua opera letteraria. Mircea Eliade gli diede il seguente testo, che Virgil Ierunca pubblicò nel n. 7 di «Caete de Dor»[1]*, rivista culturale romena di Parigi da lui diretta. Inedito tranne che in romeno, questo* Frammento autobiografico *è importante per la comprensione dell'*insieme *della creazione eliadiana. In effetti, non si potrebbe comprendere veramente il pensiero di Eliade senza conoscere questi due grandi aspetti della sua opera, profondamente complementari, che rivelano uno spirito dalla curiosità sempre aperta, dall'immaginazione sempre desta. (A.P.)*

I

I redattori dei «Caete de Dor» mi fanno l'onore di chiedermi come concilio i miei due campi d'attività—la letteratura, da una parte, la scienza e la filosofia dall'altra —e in che misura gli interessi scientifici e

filosofici possono coesistere con la creazione letteraria, in che misura la stimolano o la sacrificano. Questa domanda me la sono posta anch'io, continuamente, da circa trent'anni. Non so se la risposta che ho trovato sia interamente giustificata. Ma, anche se non lo fosse, avrebbe tuttavia un valore, poiché è, come si dice, «il punto di vista dell'autore», una testimonianza sui significaţi intimi di una creazione che, per il resto del mondo, si presenta come autonoma, ma che, per l'autore, si confonde con la sua storia personale.

Fin dall'inizio vorrei precisare una cosa: i miei studi e le mie ricerche che, apparentemente, potrebbero essere considerati come «scientifici», io li giudico piuttosto «filosofici». In effetti, allorquando mi sono occupato di storia delle scienze e ho cercato di comprendere il senso delle alchimie e delle metallurgie orientali, ciò che mi interessava in primo luogo erano i valori metafisici presenti in queste tecniche tradizionali e non le loro eventuali «scoperte scientifiche». Nei testi alchemici, ad esempio, mi interessava ciò che ritenevo fosse specifico di questa tecnica soteriologica e non ciò che avrebbe potuto costituire l'abbozzo di una pre-chimica. L'alchimia non è mai stata una pre-chimica, cioè una «scienza» elementare e una pratica empirica; ha potuto essere valorizzata in questo modo soltanto quando, con l'oscuramento dell'orizzonte spirituale nel quale erano nate le tecniche tradizionali, l'uomo si è ritrovato sotto un altro orizzonte—quello delle «leggi della materia»—e, analizzando gli antichi testi alla luce di questa nuova prospettiva, vi ha trovato, come era del resto naturale, dei rudimenti di «osservazioni

scientifiche» e di «pratiche di laboratorio».

Questo è solo un esempio, ma non è l'unico. Ho scritto parecchi lavori a partire dall'etnologia e dal folclore, ma non credo di averli scritti per aggiungere un contributo in più all'immensa bibliografia etnografica e folclorica. Non che disprezzi queste due discipline; al contrario, le considero tra le più utili al nuovo umanesimo ecumenico che il nostro secolo è chiamato a sviluppare. Ma non mi sono mai sentito capace di redigere un lavoro etnografico e folclorico «puramente scientifico». Mi interessavano soltanto i documenti spirituali che giacevano sepolti nei silos di libri pubblicati dagli etnologi, dai folcloristi e dai sociologi. Pensavo che, in quelle centinaia di migliaia di pagine, sopravvivesse un mondo di miti e di simboli che bisognava conoscere e capire per poter comprendere la situazione dell'uomo nel Cosmo. Ora, come si sa, tale situazione costituisce già una metafisica. Gli sforzi per conoscerla e per comprenderla sono attinenti piuttosto alla «filosofia» che alla «scienza», la quale, in questo caso, si preoccupa in primo luogo di raccogliere con rigore i documenti orali, di pubblicarli nelle migliori condizioni, di classificarli secondo «tipi» e «motivi» e, alla fine, di interpretarli da un punto di vista storico e sociologico.

Ma sulla spiritualità tradizionale ritornerò ancora in queste pagine.

Per il momento, vorrei evitare una confusione che potrebbe essere fatta riguardo all'«aspetto tipografico» dei miei lavori: essi si presentano come lavori di eudizione, cioè sono carichi di note e di riferimenti

bibliografici, secondo le caratteristiche consuete dei libri «di specialità». Questo fatto si spiega per due motivi: il primo è di ordine personale, il secondo dipende dalla natura del documento spirituale studiato. Ho sempre avuto orrore del dilettantismo, dell'improvvisazione, della «scienza orecchiata», dei «libri su...». Questo terrore di essere abbindolato, di essere indotto in errore da un ciarlatano o da un ignorante, di costruire sulla base di affermazioni inesatte, credo di averlo avuto per la prima volta nel iv anno di liceo quando, leggendo *Les Grands Initiés,* avevo preso per oro colato tutte le elucubrazioni di Schuré, credendole basate su fonti autentiche. Quale non fu la mia sorpresa quando, poco tempo dopo, essendomi caduti sotto gli occhi i libri di Oldenberg sull'India vedica e sul buddhismo, mi accorsi che Schuré aveva puramente e semplicemente inventato, di testa sua, un certo numero di storie su Rama, su Kṛṣna, su Buddha. Questa lezione fu decisiva. Da allora, mi sono sempre sforzato di andare alle fonti, di «vedere il testo». Mi chiedo anche se il mio viaggio a ventun'anni in India per i miei studi di dottorato non si spieghi con il dubbio che, con il passar del tempo, ero giunto ad avere anche nei confronti dei lavori «specialistici» di indianistica. Avrei potuto benissimo andare a studiare il sanscrito e la filosofia indiana a Parigi, ma ero arrivato a dubitare di tutte le interpretazioni occidentali e così decisi di recarmi in India, direttamente alla fonte.

Da qui il bisogno che ho sentito di indicare sempre le fonti dalle quali partivo per arrivare a una certa interpretazione. Alcuni dei miei lavori degli anni 1934-

1938 sono sfigurati da note e rinvii e da una bibliografia eccessiva, che ne appesantiscono la lettura. Credo che questa mania si spieghi anche con la «situazione» nella quale mi trovavo allora in Romania. Sfortunatamente, pochissimo tempo dopo il mio ritorno dall'India, diventai uno «scrittore popolare» grazie al successo commerciale di *Maitreyi*[2]. Un anno prima mi erano stati affidati il corso di Metafisica e il seminario di Storia della logica—che facevano parte della cattedra di Logica e di Metafisica di Nae Ionescu—e l'aula magna Titu Maiorescu era piena zeppa di giovani che non so in quale misura fossero interessati ai problemi che trattavo, ma che, in in ogni caso, ammiravano l'autore di *Maitreyi*. D'altra parte, le necessità della vita e l'impazienza della gioventù mi facevano pubblicare nei giornali e nelle riviste del tempo moltissimi articoli che non avevano troppo a che fare con la «scienza». Cosicché, quando pubblicavo dei lavori veramente «scientifici»—sia in «Revista de Filozofie», in «Ricerche Religiose» o in «Religio», sia in volumi, come *Alchimia asiatica* (1935)[3], *Yoga* (1936)[4], *Cosmologie si alchimie babiloniană* (1937)[5], «Zalmoxis» I (1938)—mi preoccupavo di presentarli in modo sufficientemente documentato perché non venissero considerati da persone malevole o non informate come semplici «saggi» di un «letterato» o di un «giornalista». Sarebbe interessante ricordare, riguardo a questa mia «situazione» in Romania dopo il 1934, anche la risonanza dei miei lavori non letterari tra i miei maestri e i miei colleghi di allora. Ma su questo scriverò in un'altra occasione.

Accanto a questi motivi—l'orrore del dilettantismo, il timore di «non essere preso sul serio»—ve ne è anche un terzo che spiega l'«aspetto tipografico erudito» di alcuni lavori che, nonostante le apparenze, appartenevano alla filosofia e non all'erudizione puramente scientifica. È ciò che ho chiamato qui sopra la natura dei documenti spirituali dei quali mi occupavo e che riguardavano da una parte, l'India e l'Oriente in generale e, dall'altra parte, le culture allo stadio etnografico. Ora, queste culture esotiche erano, e sono ancora, poco conosciute al di fuori degli ambienti degli specialisti. Poiché non mi rivolgevo a questi ambienti se non nella misura in cui erano disposti a verificare l'autenticità dei documenti e la necessità della loro interpretazione, e poiché i lettori che mi interessavano prima di tutto erano «i filosofi» (nel senso più ampio del termine), mi sentivo obbligato a presentare l'intera documentazione sulla cui base mi permettevo certe conclusioni, tanto più che tali conclusioni non erano troppo in conformità con l'interpretazione generale data dagli etnologi, dagli orientalisti o dai folcloristi.

Se, invece di «pensare» su leggende, miti o simboli esotici e popolari, avessi «pensato» sui testi di Platone o di Kant, mi sarebbe stato molto facile scrivere libri senza note e senza bibliografia: il lettore avrebbe avuto a portata di mano, in ogni biblioteca di provincia, le opere di Platone o di Kant, per eventuali verifiche. Ma dal momento che proponevo una certa ermeneutica di un tema del folclore romeno o di un simbolo orientale, ero tenuto a indicare, prima di tutto, *I fatti* dai quali partivo. *I fatti,* al plurale, perché non pretendevo in

nessun modo di presentare una «interpretazione personale», come ha il diritto di fare un grande poeta o un grande saggista. Ritenevo che la mia interpretazione, anche se nuova, non fosse personale: essa non faceva che tradurre in termini intelligibili un aspetto del sistema di pensiero arcaico e tradizionale.

Ecco quindi, in breve, i motivi per cui «dal punto di vista tipografico», questi scritti di filosofia hanno potuto essere considerati talvolta come semplici contributi eruditi a problemi specialistici (nell'ambito dell'orientalistica, della Storia delle religioni, dell'etnologia e del folclore). La prova del contrario è facilissima da farsi: leggeteli senza tener conto delle note e dei riferimenti e ritroverete la problematica della filosofia. Del resto, soprattutto in questi ultimi anni passati in Francia, mi sono reso conto dell'ostacolo che un eccesso di note rappresenta per un lettore inesperto e ho attualmente la tendenza a rinunziare a questo «apparato» e ad accontentarmi di alcuni rinvii a opere anteriori. Poiché *i fatti* che mi interessano si trovano già in tre massicci volumi—*Yoga*[6], *Traité d'histoire des religions*[7] e *Le chamanismé*—mi posso permettere adesso la libertà di scrivere senza impalcatura erudita, come avrei fatto, ad esempio, se avessi scritto su problemi di logica o di metafisica occidentale. Tuttavia, alcuni si sono chiesti che interesse poteva avere per la Romania e per l'Occidente occuparsi di filosofia «esotica» e «arcaica» come facevo io. A queste obiezioni rispondevo che ciò che conta non è *l'oggetto* su cui si pensa ma *come* si pensa: in questo «come» si rivela il modo d'essere del pensatore e quindi la specificità della cultura alla quale

egli appartiene. Riflettendo su un documento così «esotico» come era l'Antico Testamento, letto direttamente in ebraico, Martin Lutero creò la più germanica delle tradizioni religiose e filosofiche. E moltissimi Romeni nei secoli xix e xx, di fronte ai documenti folclorici romeni, «pensavano» come a Parigi o come a Berlino. Le posizioni di Titu Maiorescu o di Duiliu Zamfirescu sulla poesia popolare romena non rappresentavano se non le opinioni degli studiosi occidentali nei rispettivi momenti storici, opinioni provvisorie e sovente contraddittorie, ed erano state prese a prestito tali e quali da questi «pensatori romeni», senza nessuno sforzo di riflessione personale.

Direi anche di più. Direi che, per quanto riguarda lo «specifico nazionale» e tutto il resto, ero più vicino alle fonti del genio popolare romeno studiando il simbolismo del tempio di Borobudur, lo yoga o la cosmologia babilonese di quanto lo fossero i miei colleghi in filosofia che studiavano, ad esempio, Kant. Non c'è infatti soluzione di continuità tra il simbolismo arcaico giavanese o mesopotamico e quello che ancora sussiste nelle creazioni folcloriche romene. Per comprendere il folclore e, quindi, per sapere come valorizzare «lo specifico nazionale», la via migliore è lo studio delle civiltà arcaiche. Qualcuno si chiedeva, nel 1937, dove potrebbe essere situato il mio libro sullo *Yoga* nella storia della cultura romena; perché, aggiungeva, è vero che Eminescu è stato anche lui tentato dall'India ma il suo interesse si è rivolto verso i *Veda,* le *Upanisad* e il buddhismo, e non verso una tecnica mistica come lo yoga. A quell'epoca non rispondevo mai alle critiche che

mi venivano fatte. (Mi dicevo che avevo abbastanza preoccupazioni nello scrivere i miei libri per poter perdere il mio tempo a difenderli. Se era buono, il libro si sarebbe difeso da solo; ma se non lo era, l'avrei difeso invano...). Tuttavia, sarebbe stato facile rispondere alle perplessità del mio critico. Se ci teneva assolutamente a «situare» il mio *Yoga* da qualche parte, doveva «situarlo» tra quei libri romeni di storia della cultura e di filosofia della storia che si occupavano di ciò che Lucian Blaga aveva chiamato «la rivolta del fondo autoctono», cioè nella serie inaugurata dallo studio di Hasdeu, *Perit-au Dacii?* (I Daci sono morti?)—pubblicato in «Foița de Istorie și Literatură» tra l'aprile e il luglio del 1860—e continuata da Vasile Parvan e dai suoi allievi da una parte e da Simion Mehedinți dall'altra. Infatti, proprio come uno dei problemi della cultura romena moderna era la persistenza del fondo autoctono getico nelle sintesi etniche ulteriori, io avevo cercato di mostrare, nel mio libro sullo *Yoga,* la resistenza della spiritualità autoctona preindoeuropea di fronte agli invasori indoeuropei. Era lo stesso problema di filosofia della cultura, ma trattato in due esempi diversi. Con tutto ciò il mio critico, preoccupato in primo luogo da criteri esterni, aveva cercato delle simmetrie con «l'India» di Eminescu; ora, questa «India» emineschiana era molto più romantica e schopenhaueriana che indiana in senso proprio. Se avesse avuto minimamente dimestichezza con la filosofia della cultura, questo critico avrebbe subito notato la solidarietà della mia monografia sullo yoga con, diciamo così, «la tradizione getica» nella cultura romena moderna da un lato e,

dall'altro, con quel curioso momento storico che cominciò verso il 1934 e che, fra le tante altre note caratteristiche, aveva anche questa: l'identificazione degli elementi arcaici, prelatini, nello «specifico romeno».

Ci sarebbero ancora altre cose da dire riguardo a questa controversia, ma ci porterebbero troppo lontano. Mi basterà ricordare che, nel 1936, pensavo che le nazioni che avevano avuto un Medioevo e un Rinascimento gloriosi avrebbero ben presto perduto il loro primato in Europa e che, al contrario, le nazioni che avevano avuto soltanto una «preistoria» e una «protostoria» ricche di avvenimenti e di mescolanze razziali sarebbero state chiamate a creare i valori culturali di domani. Non insisterò qui su questo problema, ma pensavo anche che la dominazione spirituale dell'Occidente si avvicinasse alla fine e che, di conseguenza, il dialogo con le culture non europee (e in primo luogo con l'Asia) dovesse essere ripreso su di un altro piano—di eguaglianza e di intesa—dalle culture dell'Europa orientale. Ritenevo perciò che lo studio delle religioni orientali e delle tradizioni arcaiche non solo si integrasse perfettamente nell'orizzonte della spiritualità popolare romena, aiutandoci a comprenderla «dall'interno» e non semplicemente a descriverne, sociologicamente, le forme e le strutture, ma che rispondesse anche ad un interesse dell'Occidente, il quale, in un giorno non lontano, sarà obbligato a comunicare con le altre culture, esotiche, e non saprà più come. (In una serie di articoli ho mostrato come si è giunti in questo vicolo cieco, e non ci ritornerò sopra in questa sede).

In conclusione, ciò che mi fece insistere in queste ricerche fu anche il timore di lasciarci trascinare in un provincialismo culturale che, alla fin fine, ci avrebbe sterilizzati. Pensavo in particolare al provincialiimo delle «grandi culture», a quello di Parigi o dell'Inghilterra o della Germania, che noi prendevamo a prestito credendolo universale. Una buona patta del «giornalismo culturale» si faceva in Romania—come, del resto, anche in Portogallo o in Grecia—commentando gli ultimi libri usciti a Parigi. Ma avendo avuto la fortuna di vivere, quando ero studente universitario, in Italia e poi in India, il provincialismo parigino della Romania mi era diventato insopportabile. (Parigi è un grandissimo centro di cultura, ma non deve essere considerato l'ombelico del mondo, perché in tal caso si cade nel provincialismo. Solo in una città di provincia i professori di pedagogia del liceo maschile si credono i più grandi filosofi dell'epoca). Mi dicevo che una piccola cultura come era la nostra—«piccola», ma non necessariamente minore—doveva abbeverarsi al più gran numero di fonti. Per questo non seguivo le novità della libreria francese: le venivo a sapere dagli altri. E ho letto nella *Storia della letteratura* di G. Călinescu[9] una delle più divertenti interpretazioni dei miei romanzi: vi si parla del mio «gidismo», sebbene io abbia scoperto Gide solo a trentanni, mentre sono trascurate tante altre «influenze» letterarie, che con un certo sforzo avrebbero potuto essere identificate. Inattesa questa conclusione, da parte di un critico letterario che, a differenza della quasi totalità dei suoi colleghi romeni, conosceva altre lingue oltre al francese. Ma era, probabilmente, un'abitudine

che tutti gli scrittori romeni contemporanei si trovassero dei modelli francesi.

II

Per quanto riguarda la coesistenza di queste preoccupazioni filosofiche con la creazione letteraria, le cose mi sembrano meno semplici da spiegare in alcune pagine. Ciò che so è che, fin dall'inizio, ho scritto «sia filosofia, sia letteratura»; e che, sempre fin dall'inizio, la letteratura che facevo era e «realista» e «fantastica». Credo che i miei primi tentativi letterari pubblicati—in «Ziarul Științelor Populare» (Il giornale delle scienze popolari)—furono: *Cum am găsit piatra filozofală* (Come ho trovato la pietra filosofale) e *Amintiri din retragere* (Ricordi della ritirata). Li scrissi e li pubblicai nel 1920-1921, quando avevo tredici-quattordici anni. Il primo era un breve racconto «fantastico», il secondo una specie di frammento pseudo-autobiografico (del resto, quasi interamente inventato). Poco dopo, pubblicai numerosi articoli non letterari, in particolare sulla vita degli insetti, perché per molto tempo fui convinto che sarei diventato un naturalista. Ma non cessai per un istante di scrivere—e anche di pubblicare—letteratura; ben inteso, una parte dei miei tentativi letterari è rimasta inedita. Mi ricordo di due «romanzi fantastici». Il primo, in due quaderni, era intitolato *Călătoria celor cinci cărăbuși în (ara furnicilor roșii* (Il viaggio dei cinque scarafaggi nel paese delle formiche rosse); era una specie di romanzo satirico entomologico

che conteneva allusioni ai miei professori e ai miei compagni del v anno del Liceo Spiru Haret. Il secondo, che riempiva tre o quattro quaderni, malgrado fosse intitolato, modestamente, *Memoriile unui soldat de plumb* (Le memorie di un soldatino di piombo), era concepito in maniera così ambiziosa che cento quaderni non sarebbero stati sufficienti a contenerlo tutto: mi proponevo, addirittura, di presentare la storia del Cosmo dall'apparizione delle prime galassie fino ai giorni nostri. Il pezzo di piombo con il quale era stato fatto, nel 1920, il soldatino del quale scrivevo le *Memorie*, raccontava come si era formato, a poco a poco, in un frammento del sistema solare, poi come si era raffreddata la crosta terrestre, come era rimasto sepolto in miniera fino a quando dei Mesopotamici non lo avevano estratto (ma fino al momento dell'estrazione erano avvenute innumerevoli catastrofi cosmiche, erano apparsi i primi esseri viventi, c'erano stati terremoti e diluvi, avevano fatto la loro comparsa le specie animali delle diverse ere geologiche, ecc.), come era stato utilizzato in una lega—e, da quel momento in avanti, la mia storia non aveva più fine. Immaginavo infatti quel pezzettino di piombo presente a tutti i grandi avvenimenti storici di tutto il mondo, testimone della crocefissione di Cristo, testimone delle guerre di Traiano e Decebalo, e così via fino ai giorni nostri quando, sotto forma di un soldatino di piombo, si veniva a trovare nello zaino di uno scout che viaggiava sul treno che sarebbe deragliato a Valea-Largă[10]: proprio un attimo prima della catastofe lo scout, preso dal panico, nascondeva la testa nel suo zaino, e così si salvava la vita. Ma nell'istante—così

lungo!—del deragliamento, conosceva tutti gli avvenimenti ai quali aveva assistito il soldatino di piombo e decideva di raccontarli più tardi.

Questo era all'incirca il soggetto del romanzo. Quando lo interruppi, ero arrivato, credo, al raffreddamento della crosta terrestre, ma avevo già scritto alcuni episodi posteriori (Decebalo, gli Arabi, la Grande Guerra, ecc.), perché avevo avuto la felice ispirazione di lasciare che il soldatino di piombo ricordasse in piena libertà le sue avventure, saltando così dall'origine del sistema planetario alle sofferenze della regina Tomiris. Credo, d'altronde, che l'apparizione di questa regina all'orizzonte del mio interesse abbia contribuito in gran parte al definitivo abbandono delle *Memorie di un soldatino di piombo.* Infatti, all'improvviso, mi misi a comporre un'opera dedicata a Tomiris. La composi direttamente al pianoforte e, poiché non avevo memoria e inoltre non ero troppo pratico di notazione musicale, le arie variavano da un giorno all'altro. Riuscii tuttavia a terminare il Prologo e la prima scena dell'Atto I (un duetto fra Tomiris e il Grande Sacerdote), dopo di che convocai i miei amici—Dinu Sighireanu, Haig Acterian, Mircea Mărculescu e Vojen—mi sedetti al piano ed eseguii l'«opera» da cima a fondo, tentando di cantare anche la parte da soprano della regina. Ero allora al vi anno, ma ricordai alcuni frammenti del Prologo sino alla fine del liceo.

Circa nello stesso periodo raccolsi «in volume» una parte dei miei articoli su *La vita degli insetti* e li presentai a «Biblioteca pentru toţi» (La biblioteca per tutti), la collana delle edizioni Alcalay. Il volume fu accettato, ma

per fortuna non uscì mai. Quando, molti anni dopo, confidai a Ocneanu, il direttore di Alcalay, che il mio volume avrebbe dovuto essere pubblicato dalla sua casa editrice fin dal 1923, egli fece fare delle ricerche negli archivi della «Biblioteca per tutti», ma il manoscritto non venne più ritrovato. Per quanto riguarda *Le memorie di un soldatino di piombo*, accadde qualcosa di ancor più sorprendente. Nei primi anni della mia collaborazione al giornale «Cuvântul» (La parola), nel 1925-1926, ricevetti la visita di un giovanotto simpatico, Radu Capriel, che mi disse che voleva assolutamente leggere i miei «inediti». Gli diedi *Romanul adolescentului miop* (Il romanzo dell'adolescente miope), che avevo terminato nell'ultimo anno di liceo e del quale avevo pubblicato dei frammenti in «Cuvântul» e in «Universul literar» (L'universo letterario), la rivista del critico Perpessicius. Quando me lo restituì, Capriel mi chiese di leggere qualcos'altro. Un po' per scherzo gli diedi *Le memorie di un soldatino di piombo* che, con mio grande stupore, l'entusiasmarono a tal punto che non mi restituì più il manoscritto. Avevo dimenticato questo manoscritto quando, essendo andato a trovare il generale Condeescu poco prima della sua morte, incontrai lì, alla Radio, una signora che mi disse di aver letto tutti i miei libri, anche quelli che non avevo stampato, aggiunse. Non ricordo più il suo nome; era bruna e, all'epoca, giovane e bella. Quando ci separammo, mi disse che il manoscritto delle *Memorie di un soldatino di piombo* si trovava a casa sua. Non ebbi il coraggio di richiederglielo.

Così, per quanto possa rendermene conto, i miei tentativi letterari furono sin dall'inizio, e senza

interruzione, «fantastici» e «realisti». Collocherei tra questi ultimi tutta una serie di racconti e di novelle pubblicati tra il 1923 e il 1928 e, soprattutto, i due romanzi autobiografici: *Il romanzo dell'adolescente miope*[11] e il suo seguito, *Gaudeamus*[12], con dei ricordi della mia vita di studente universitario. Quest'ultimo era anche il mio primo romanzo d'amore, perché allora quando lo scrivevo ero innamorato—come tutti gli studenti—, anzi mi pareva di essere innamorato di due studentesse allo stesso tempo. Alcuni anni più tardi, in India, scrissi *lsabel și apele diavolului* (Isabella e le acque del diavolo)[13] e *Lumina ce se stinge* (La luce che si spegne)[14], due romanzi nei quali il fantastico, l'autobiografico e il «realismo» si mescolano in modo più o meno convincente. Cominciai *Isabella* nel 1929, nella pensione della signora Perris, a Calcutta, e lo terminai a Darjeeling, alla frontiera del Sikkim. Mi misi a scrivere *La luce che si spegne* un anno dopo, sempre a Calcutta, e lo finii pure nell'Himalaya, nella mia capanna di Rishikesh. Nell'ultimo anno del mio soggiorno in India, avevo cominciato un grande romanzo, *Petru și Pavel* (Pietro e Paolo), al quale rinunciai in seguito, ma di cui ho utilizzato certe parti in *întoarcerea din rai* (Il ritorno dal paradiso)[15].

In India cominciai a sentire la difficoltà nel far coesistere «letteratura» e «scienza». Lavoravo per dei mesi interi con la passione e la noncuranza della fatica eccessiva che si possono avere solo a ventuno o a ventidue anni, poi, improvvisamente, i testi sanscriti e la mia cara filosofia indiana mi diventavano indifferenti. Con uno sforzo che ammiro ancor oggi, dopo tanti anni,

riuscivo tuttavia a continuare a lavorare alla mia tesi di dottorato. Ma per non più di una settimana o due. *Dovevo* allora lasciar stare tutto e scrivere della letteratura. Scrivevo da dieci a quindici ore al giorno, per un mese o per sei settimane, dopo di che ritornavo alla mia tesi. Compresi allora che non potevo rinunciare né all'una né all'altra delle mie due attività. Entrambe mi erano egualmente necessarie, in primo luogo per il mio equilibrio interiore, per la mia integrità spirituale. Nonostante i rischi, dovevo continuarle tutte e due.

I rischi erano, tuttavia, grandi e si aggravavano con l'età. A partire da un certo momento, il tempo accelera il suo ritmo e non si è più in grado di fare ciò che si faceva nella prima giovinezza, anche se si riesce a dedicare lo stesso numero di ore al lavoro. E talvolta, sentivo il pericolo di non poter più finire nulla di tutto ciò che cominciavo. Da una parte—come era naturale che fosse—il mio orizzonte si allargava sempre di più ed ero messo di fronte a problemi che, non avendoli ancora incontrati, non mi ero preparato ad affrontare negli anni precedenti e, d'altra parte, «il demone letterario» costituiva un'incognita permanente che poteva staccarmi in ogni momento da un lavoro in corso. Questo spiega perché molti dei miei libri di Storia delle religioni e di filosofia uscirono cinque o dieci anni dopo che li avevo iniziati. (E ancora non sono usciti tutti: *La mandragore*, cominciato nel 1935, è uscito parzialmente, tra il 1939 e il 1942, in «Zalmoxis»[16]; di *Mitologiile morții*, iniziato nel 1938, non è apparso ancora nulla).

Evidentemente, finire e pubblicare un libro non dipende solo dall'autore. Le circostanze, Peditore, il

pubblico svolgono anch'essi un ruolo importante. Se tra il 1933 e il 1940 ho pubblicato tanti libri di letteratura, non sono il solo colpevole. Da un lato, ero povero, e gli editori romeni preferivano i romanzi ai libri di filosofia; dall'altro, la maggioranza dei miei amici erano scrittori e incoraggiavano la letteratura, cercando di farmi spingere in secondo piano la mia attività filosofica e scientifica. Dall'inizio della guerra in poi avvenne il contrario, ma ne sono parzialmente colpevole. Mi ero ripromesso di non pubblicare «letteratura» per tutto il tempo in cui il mio paese sarebbe stato in guerra e, tra il 1941 e il 1945, ho fatto uscire in Romania solo dei saggi filosofici e il mio libro su Salazar[17]. In quegli anni, avevo cominciato due romanzi: *Viață nouă* (Vita nuova), il seguito di *Huliganii* (Gli uligani)[18], per il quale prevedevo un migliaio di pagine, e *Apocalips* (Apocalisse). Di ciascuno scrissi molte centinaia di pagine, ma poiché sapevo che non sarebbero potuti uscire prima della fine della guerra, li scrivevo soprattutto per me; cosicché li abbandonavo al primo segno di «distacco» e ritornavo ad altre opere già iniziate. Negli anni trascorsi in Portogallo scrissi il piccolo libro *Os Romenos, Latinos do Oriente*[19], il libro su Salazar, *Ensayos luso-romenos* (studi e articoli usciti nella stampa portoghese), *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (Commenti alla leggenda di Mastro Manole)[20], una buona parte del *Trattato di storia delle religioni* e i primi capitoli de *Le mythe de l'éternel retour*[21]. Ma, sul piano letterario, al di fuori di un testo teatrale, *Oameni și pietre* (Uomini e pietre)[22], e di alcune novelle, non terminai nulla. Avevo iniziato un altro testo teatrale, *1241*[23], un *Diario portoghese*[24] e altri scritti di

minore importanza. La decisione che avevo preso di non pubblicare «letteratura» fu in certo qual modo fatale a questi lavori in cantiere. Inoltre, dal mio arrivo in Francia, la letteratura passò, come c'era da aspettarselo, in secondo piano. Per poter vivere, dovevo dedicarmi a un'attività che avesse uno «sbocco»: storia delle religioni, indianistica, filosofia. Non rimpiango per nulla di averlo fatto; ho potuto in tal modo terminare e pubblicare lavori da molto tempo iniziati e così la mia produzione teorica, che era rimasta alquanto in ombra in Romania tra il 1933 e il 1940, equilibra oggi la massa dei miei scritti letterari.

Considerati, però, da un certo punto di vista, i due gruppi di scritti si completano a vicenda. Questo fatto è stato da tempo osservato e mi ricordo che uno dei miei studenti del 1934, Vojota, aveva scritto un libro in cui dimostrava che tutta la mia attività—letteraria, filosofica e scientifica—trovava il suo punto di partenza in *Isabella e le acque del diavolo*. Il libro uscì solo parzialmente (in «Vremea» e in altre riviste) e, anche se mi pareva che spingesse troppo lontano le simmetrie e le corrispondenze, non era privo di ingegnosità. È, in ogni caso, reale la dipendenza di alcuni miei scritti letterari da quelli teorici e viceversa. Cominciando dagli esempi più evidenti, potrei ricordare *Secretul doctorului Honigberger* (Il segreto del dottor Honigberger)[25], che deriva direttamente da *Yoga. Uomini e pietre,* dal capitolo «Le pietre sacre» del *Trattato* e da un lavoro incompiuto, *Le labyrinthe*; *Domnișoara Christine*[26] da *Mitologiile morții* (Le mitologie della morte) e da un corso universitario su «La morte nel folclore romeno»; *Iphigenia*[27] da

Commenti alla leggenda di Mastro Manole; un altro testo teatrale inedito, *Aventura spirituală* (L'avventura spirituale), da *Le mitologie della morte;* e ce ne saranno forse anche altri.

Ma anche quando la «discendenza» non è così evidente, essa non è meno reale. *Şarpele* (Il serpente)[28] può essere considerato l'esempio più rivelatore. Prima di tutto, un dettaglio che mi sembra importante: ho scritto questo romanzo in una decina di notti, tra le undici di sera e le tre o le quattro del mattino, nella primavera del 1937. *Doveva* uscire per la «Giornata del libro», perché in caso contrario l'editore Ciornei non mi avrebbe dato i trentamila lei pattuiti e non sarei potuto andare, durante l'estate, in montagna. D'altra pane, avevo il mio corso all'Università e, soprattutto, la correzione dell'edizione Hasdeu, che le Fondazioni reali *dovevano* far uscire sempre in occasione della «Giornata del libro». Ero spossato, esaurito e, per poter star sveglio, bevevo un caffè dietro l'altro, mentre all'alba, per poter dormire, prendevo dei sonniferi. Ciornei mi mandava ogni mattina un fattorino per portare direttamente in tipografia le quindici o venti pagine che avevo scritto durante la notte. Non ho riletto una sola pagina delle duecento che compongono quel libro e, tuttavia, è uno dei miei scritti più riusciti. Ma c'è dell'altro: sul simbolismo del serpente disponevo di un materiale folclorico ed etnografico considerevole, e con tutto ciò non l'ho consultato. Forse, se mi fossi sforzato, il simbolismo del *Serpente* sarebbe stato ancor più coerente, ma, allora, probabilmente l'invenzione letteraria ne avrebbe sofferto. Non lo so. Il

fatto che mi sembra interessante è il seguente: sebbene «affrontassi» un argomento che mi era caro come storico delle religioni, lo scrittore che era in me rifiutò ogni collaborazione *cosciente* con l'erudito e l'interprete dei simboli; volle ad ogni costo restare *libero*, scegliere ciò che gli piaceva e rifiutare i simboli e le interpretazioni che gli offriva, già pronti, l'erudito e il filosofo.

L'esperienza del *Serpente* mi ha convinto di due cose: 1) l'attività teorica non può influenzare *coscientemente* e *volontariamente* l'attività letteraria; 2) l'atto libero della creazione letteraria può, al contrario, rivelare certi significati teorici. In effetti, solo rileggendo *Il serpente* dopo la sua pubblicazione compresi che in quel libro avevo risolto, senza saperlo, un problema che mi preoccupava da molto tempo (da *Soliloqui*[29], nel 1929-1932) e che soltanto nel *Trattato* ho esposto in modo sistematico. Si tratta del problema dell'*irriconoscibilità del miracolo*, del fatto che l'intervento del *sacro* nel mondo è sempre camuffato in una serie di «forme storiche», di manifestazioni che non si distinguono *apparentemente* in nulla dai milioni di altre manifestazioni cosmiche o storiche (una *pietra sacra* non si distingue, *apparentemente*, da nessun'altra *pietra*, ecc.). Ci sarebbero molte cose da dire sulla dialettica delle *ierofanie,* ma qui non è il luogo.

A partire da questa «scoperta» del *Serpente* si separano due vie: l'una conduce, attraverso il *Trattato* e *Lo sciamanismo*, ai miei scritti attuali, non ancora sistematizzati, sulla «caduta nella Storia» (*Images et symboles*[30] , ecc.); l'altra, puramente «letteraria», passa attraverso *Nuntă in cer* (Nozze in cielo)[31] e alcune novelle

(Un om mare[32], ecc.) e arriva al romanzo, ancora incompiuto, *Noaptea de Sânziene* (La notte di San Giovanni)[33]. Ambedue le vie portano alla fine allo stesso problema: l'irriconoscibilità del trascendente camuffato nella Storia. Problema strettamente legato a quello del Tempo e della Storia, che si trova già *in nuce* in *Isabella e le acque del diavolo* (il capitolo intitolato «Giovinezza senza vecchiaia...»), in *Il ritorno dal paradiso* (la coesistenza dei due amori di Pavel Anicet e la «rottura» che non può essere superata se non con la morte), in *Nozze in cielo* (i due amori nel *tempo* di Ileana) e costituisce il nucleo centrale de *La foresta proibita*; lo stesso problema, studiato teoricamente, si trova ne *Il mito dell' eterno ritorno* e in *Immagini e simboli* e sarà ripreso in *La nostalgie du Paradis* e in *La chute dans l'Histoire*. Potrei dire, con una formula sommaria, che tutti questi lavori cercano di decifrare lo stesso mistero centrale della rottura provocata dall'apparizione del Tempo e della «caduta nella Storia» che ne segue necessariamente. In ciascuno di essi è presente, in modo più o meno esplicito, la Nostalgia del Paradiso, della reintegrazione dell'unità primordiale, dell'«uscita dal Tempo». Da qui deriva il tentativo di valorizzare la Morte come reintegrazione *(Il ritorno dal paradiso)*; da qui, anche, la nostalgia dell'eternità *(Isabella e le acque del diavolo),* della reversibilità del Tempo *(Nozze in cielo),* del «sabotaggio della Storia» *(La foresta proibita)*. Da qui, infine, il motivo della «pietra filosofale», dal mio primo testo letterario, pubblicato a tredici anni, fino a *La foresta proibita*, e, soprattutto, il motivo della «coesistenza dei due amori», che appare già nel mio

romanzo universitario, *Gaudeamus,* si precisa progressivamente in *Petru şi Pavel, Il ritorno dal paradiso*, *Nozze in cielo,* e diventa il soggetto de *La foresta proibita.* Il motivo dei «due amori» è anch'esso un modo di abolire la condizione umana, e quindi tutto ciò che si lega alla «caduta» e alla «Storia», e di conquistare una libertà che sembra sia *permessa*, qui sulla terra, solo ai santi, mentre il resto degli uomini non possono sperare di raggiungerla se non, nel migliore dei casi, con la morte (la conclusione di Pavel Anicet).

Non ho fatto, finora, nessuna allusione a *Maitreyi* né a *Gli uligani*, benché siano i miei romanzi che hanno avuto più successo tra i lettori e tra i critici. Il mio giovane amico, Vojota, trovava in *Maitreyi* delle tracce di «tantrismo» (ciò mi ricorda che Gaston Bachelard quando lo lesse in traduzione francese mi parlò di una «mitologia della voluttà»). Non so in che misura queste osservazioni siano giustificate. Considero *Maitreyi,* come anche *Nozze in cielo,* romanzi d'amore; in quanto tali, il loro significato metafisico mi sembra indubbio («l'amore come strumento di conoscenza» è una delle prime cose che ho imparato da Nae Ionescu). Per quanto riguarda *Gli uligani,* devo precisare che i destini di tutti i personaggi troveranno compimento solo nel romanzo che ne costituirà il seguito, *Vita nuova.* Là, ad esempio, Petru Anicet ripeterà l'esperienza dei «due amori» di Pavel (Nora, Ştefania), ma opterà per un'altra soluzione: accetterà la rottura rinunciando a Ştefania (che incarnava in qualche modo «l'elevazione») e ritornando a Nora, epifania sincera e vittoriosa di una *Magna Mater* eminentemente premorale. In un certo senso, Petru

Anicet accetta la Storia…

Evidentemente, non vorrei lasciare l'impressione che scrivevo della letteratura per «dimostrare» questa o quella tesi filosofica. Se l'avessi fatto, è probabile che i miei romanzi sarebbero stati, filosoficamente parlando, più consistenti. In realtà, come l'esperienza del *Serpente* ha pienamente dimostrato, scrivevo letteratura per il piacere (o l'esigenza) di *scrivere liberamente*, di inventare, di sognare, di pensare anche, ma senza la costrizione del pensiero sistematico. È probabile che tutta una serie di stupori, di misteri e di problemi che la mia attività teorica rifiutava chiedevano di essere soddisfatti nella libertà della scrittura letteraria. Ma questo problema supera i limiti del presente articolo.

III

Vorrei aggiungere alcune parole a proposito di ciò che si chiama il destino letterario. Faccio parte della generazione più fortunata che abbia conosciuto fino ad ora la storia della Romania. Né prima della nostra generazione, né dopo, la Romania ha conosciuto la libertà, l'abbondanza e la disponibilità delle quali abbiamo goduto noi che abbiamo scritto tra il 1925 e il 1940. La generazione di Nicolae Iorga era stata quasi interamente assorbita dal profetismo nazionale e culturale che doveva preparare la guerra per la riunificazione della nazione. La generazione del fronte era stata sacrificata perché noi trovassimo una Romania unificata, libera e ricca. Quando noi cominciammo a scrivere, verso il 1925, nessun «ideale nazionale» ci

sollecitava con urgenza. Siamo stati i primi Romeni a poterci dedicare ad altro che alla storia nazionale, alla filologia romena e al profetismo culturale senza avere la sensazione di tradire la causa della nazione. Avevamo una libertà che era stata conquistata a prezzo di moltissimo sangue e di moltissime rinunce, e non so se eravamo sempre coscienti degli immensi sacrifici fatti dai nostri predecessori perché potessimo andare in India o negli Stati Uniti, perché potessimo discutere di Freud o di Gide alla Fondazione Carol davanti a duemila persone, perché potessimo parlare dell'autonomia della cultura, del primato dello spirito, del non impegno e così via. Mi ricordo sempre con emozione di una lettera che Radu Dragnea (che non ho mai conosciuto personalmente) m'inviò nel 1927, quando scrivevo innumerevoli articoli sulla «giovane generazione» su «Cuvântul», dove avevo già pubblicato un *Itinerar spiritual* (Itinerario spirituale) in dodici puntate. Radu Dragnea salutava noi, «i giovani», pressappoco così: «Beati voi che potete dedicarvi allo *spirituale*, ma beato anch'io che ho vissuto abbastanza da poter vedere questo miracolo nella nostra Romania unificata...». Aveva ragione: eravamo i primi a raccogliere i frutti del lavoro di tante generazioni più o meno sacrificate. Gli imperi degli Asburgo e degli zar erano crollati e, nei quindici anni che hanno preceduto il patto Stalin-Hitler, abbiamo potuto respirare tranquilli. Credo che siamo stati i soli Romeni a godere di una tregua tanto lunga. La generazione che veniva alla ribalta nel 1940, già turbata dalle tensioni politiche che erano cominciate a partire dal 1934, è partita per la Russia e quelli che sono ritornati

sono ritornati con i Russi dietro di loro. Dal punto di vista culturale, questa generazione che è venuta dopo la nostra è stata una generazione interamente sacrificata. Noi abbiamo conosciuto il solo miracolo possibile nella storia politica: il «neutralismo» o, più esattamente, il libero dialogo tra persone di convinzioni politiche opposte. È stato il fenomeno di *Criterion*, dove, alla Fondazione Carol e sotto la presidenza di un professore universitario, comunisti come Bellu Silber e Lucrețiu Pătrășcanu, legionari come Mihail Polihroniade e Alexandru Tell, liberali come Mircea Vulcănescu e Mihail Sebastian discutevano su Lenin—e questo simposio era possibile! A partire dal 1934, il dialogo fu interrotto. In quell'anno pubblicai *Il ritorno dal paradiso.* Il «paradiso» era durato esattamente tre anni: in un modo o nell'altro avemmo tutti la sensazione di essere *scacciati* da un «paradiso atemporale» e gettati brutalmente nella *Storia.* Ciò che avvenne d'altronde ben presto.

Ho avuto la fortuna di appartenere alla sola generazione storicamente «non condizionata» e ne ho approfittato per quanto mi era possibile. Ciò che Petru Comarnescu chiamava il mio «esperienzialismo» non era nient'altro che la traduzione in un barbarismo stridente (come solo lui aveva il talento di inventare) del mio bisogno profondo di conoscere il più possibile e il più in fretta possibile. Questo soprattutto: *il più in fretta possibile,* perché da molto avevo il presentimento che *non avremmo avuto tempo*, che la libertà della quale godevamo era provvisoria e la sicurezza illusoria, e che, ben presto, la *Storia* ci avrebbe sequestrato di nuovo. Per quanto sembri strano, ho temuto il cataclisma storico sin

dal 1927. Scrissi allora su «Cuvântul» un articolo patetico, *Anno Domini*, che impressionò, tra gli altri, Simion Mehedinţi e Perpessicius. Evocavo lo spettro della guerra che si avvicinava e, rivolgendomi (come al solito!) alla «giovane generazione», sostenevo che ciascuno di noi doveva ripetere ogni giorno a se stesso che *sarebbe vissuto ancora solo un anno* e quindi avrebbe dovuto cercare di *fare tutto* in quell'ultimo anno di vita. Fin dall'Università ero ossessionato dal Tempo e dalla Storia. Mi sembrava che se il Romeno dimostrava di essere tanto indifferente nei confronti del Tempo era perché non ne aveva mai avuto a sufficienza per *fare qualcosa*. La Storia lo aveva così tanto amato che non lo lasciava più libero dal suo abbraccio. Lo stringeva sempre così, da circa mille anni, che non riusciva più a respirare. Noi, i privilegiati, conoscevamo la gioia di respirare liberamente e, almeno per quanto mi riguarda, tremavo all'idea che un giorno l'avremmo perduta…

Oltre a questa fortuna—che fu quella della mia generazione—ne ho avute molte altre, sulle quali non posso fermarmi qui. Ma vorrei annotare soltanto questo: avendo goduto giovanissimo di quello che si chiama il «successo letterario», non l'ho più desiderato in seguito e non ho fatto nulla per mantenerlo. Al contrario, dopo il rischioso successo di *Maitreyi*, ho pubblicato numerosi libri difficili (tra i quali uno illeggibile: *La luce che si spegne)* per scoraggiare i miei ammiratori. E una cosa ancora: avendo lasciato la Romania nel 1940, ho avuto l'occasione di seguire, fino al 1945, che tipo di sorte postuma attende uno scrittore; vedevo, ad esempio, che la mia assenza prolungata dalla pubblicistica letteraria

bucarestina finiva con lo spingermi nell'ombra—e questa è stata per me la migliore lezione, perché ho capito da che cosa può dipendere *l'attualità* letteraria: dipende, in primo luogo, dalla presenza fisica. I giornali e le riviste parlano soprattutto di coloro che sono *lì*; quando non sei più presente, al massimo leggono i tuoi libri, ma non penetri più nell'«attualità». Ora, proprio quest'ultima situazione mi conveniva: essere letto per i meriti dei miei libri e non per l'attualità che la mia presenza conferiva loro. Da moltissimi anni mi considero uno scrittore *romeno* postumo; vivo è rimasto solo l'autore dei libri che escono in lingue straniere.

Parigi, 24 marzo 1953

[1] *Fragment autobiografic,* in «Caete de Dor», nr. 7, iulie 1953, pp. 1-13. *(ndc)*

[2] *Maitreyi,* Cultura națională, București 1933 (trad. it. *Maitreyi. Incontro bengalese*, Jaca Book, Milano 1989). *(ndc)*

[3] *Alchimia asiatică*, Editura Cultura Poporului, București 1935. *(ndc)*

[4] *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner/Fundația pentru Literatură și Artă «Regele Carol II», Paris-București 1936. *(ndc)*

[5] *Cosmologie fi alchimie babiloniană*, Vremea,

Bucureşti 1937 (trad. it. *Cosmologia e alchimia babilonesi*, Sansoni, Firenze 1992). *(ndc)*

[6] Cfr. nota 5. (*ndc*)

[7] *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Einaudi, Torino 1954). *(ndc)*

[8] *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase,* Payot, Paris 1951 (trad. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Bocca editori, Roma/Milano 1953). *(ndc)*

[9] G. Călinescu, *Istoria literaturii române dela origini până în prezent*, Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, Bucureşti 1941. *(ndc)*

[10] Questo grave incidente ferroviario colpi vivamente l'opinione pubblica. *(A.P.)*

[11] Il romanzo non fu mai integralmente pubblicato da Eliade. È uscito postumo come supplemento della rivista «Manuscriptum»: *Romanul adolescentului miop*, Muzeul literaturii române, Bucureşti 1988 (trad. it. *il romanzo dell'adolescente miope*, a cura di R. Scagno, Jaca Book, Milano 1992). *(ndc)*

[12] È uscito postumo come secondo volume de *Romanul adolescentului miop,* a cura di M. Handoca, Editura Minerva, Bucureşti 1989, pp. 215-390. L'edizione italiana è in preparazione presso la Jaca Book, *(ndc)*

[13] *Isabel si apele diavolului*, Editura Naţională Ciornei, Bucureşti 1930. *(ndc)*

[14] *Lumina ce se stinge*, Editura Cartea Românească, Bucureşti 1934. *(ndc)*

[15] *Intoarcerea din rai*, Editura Naţională Ciornei, Bucureşti 1934. *(ndc)*

[16] *Le culte de la mandragore en Roumanie,* in «Zalmoxis. Revue des études religieuses», I, 1938, pp. 209-25 (trad. it. in M. Eliade, *Da Zalmoxis a Gengis-Khan*, Ubaldini, Roma 1975, pp. 180-98); *La Mandragore et les Mythes de la «Naissance Miraculeuse»,* in «Zalmoxis. Revue des études religieuses», III, 1940-1942, pp. 3-48 (trad. it. in M. Eliade, *I riti del costruire*, a cura di R. Scagno, Jaca Book, Milano 1990, pp. 115-65). *(ndc)*

[17] *Salazar si revoluţia în Portugalia* (Salazar e la rivoluzione in Portogallo), Editura Gorjan, Bucureşti 1942. *(ndc)*

[18] *Huliganii,* Editura Naţionali Ciornei, Bucureşti 1935. *(ndc)*

[19] *Os Romenos, Latinos do Oriente*, Livraria Clàssica Editora (Colecçâo Gladio), Lisboa 1943. *(ndc)*

[20] *Comentarii la legenda Meşterului Manole,* Editura Publicom, Bucureşti 1943 (trad. it. in M. Eliade, *I riti del costruire*, a cura di R. Scagno, Jaca Book, Milano 1990, pp. 1-114). *(ndc)*

[21] *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris 1949 (trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, Boria, Torino 1968). *(ndc)*

[22] È stato pubblicato soltanto nel 1985-86 (a cura di M. Handoca): *Oameni si pietre*, in «Revista de istorie şi teorie literară», 4, oct.-dec. 1985, pp. 84-96 e 1, ian.-mart. 1986, pp. 88-94. *(ndc)*

[23] Il testo rimasto incompiuto è stato pubblicato

soltanto nel 1986: *1241-act dramatic,* in «Revista de istorie şi teorie literară», 2-3, apr.-sept. 1986, pp. 137-41. *(ndc)*

[24] Il *Jurnal portughez (1941-1944)* è stato pubblicato per la prima volta in M. Eliade, *Jurnal, I,* 1941-1969, a cura di M. Handoca, Humanitas, Bucureşti 1993, pp. 9-56. (*ndc)*

[25] *Secretul doctorului Honigberger,* Editura Socec, Bucureşti 1940 (trad. it. *Il segreto del dottor Honigberger*, Jaca Book, Milano 1988). *(ndc)*

[26] *Domnişoara Christina*, Editura Cultura Naţională, Bucureşti 1936 (trad. it. *Signorina Christina*, Jaca Book, Milano 1984). *(ndc)*

[27] Testo teatrale in tre atti, scritto nel 1939, rappresentato al Teatro Nazionale di Bucarest (febbraio-marzo 1941), pubblicato per la prima volta soltanto nel 1951 in Argentina, presso la Editura «Cartea Pribegiei», Valle Hermoso; poi in «Manuscriptum», 1, 1974, pp. 27-57. *(ndc)*

[28] *Şarpele,* Editura Naţională Ciornei, Bucureşti 1937 (trad. it. *Il serpente*, Jaca Book, Milano 1982). *(ndc)*

[29] *Soliloquii,* Carte cu semne, Bucureşti 1932. (*ndc)*

[30] *Images et symboles,* Gallimard, Paris 1952 (trad. it. *Immagini e simboli,* Jaca Book, Milano 1981). *(ndc)*

[31] *Nuntă în cer,* Editura Cugetarea, Bucureşti 1938 (trad. it. *Nozze in cielo,* Jaca Book, Milano 1983). *(ndc)*

[32] *Un om mare,* in «Luceafărul», 1, 1948, pp. 66-68; poi ripresa in *Nuvele,* Editura Destin, Madrid 1963, pp. 93-115 (trad. it. *Un uomo grande*, in appendice a *Il segreto del dottor Honigberger,* Jaca Book, Milano 1988, pp. 91-

125). *(ndc)*

[33] *Noaptea de Sânziene,* voll., III, Ioan Cușa, Paris 1971 (trad. it. *La foresta proibita,* Jaca Book, Milano 1986). *(ndc)*

NOTE BIOGRAFICHE

ANTONESCU Ion (1882-1946) - Generale e uomo politico. Ministro della Difesa (1937-38). Presidente del Consiglio dei ministri (1940-44) e nel contempo «guida» *(Conducător)* dello Stato con poteri dittatoriali. Si allea militarmente con le Potenze dell'Asse e partecipa alla campagna di Russia; arrestato dai Sovietici il 23 agosto 1944 e portato a Mosca, viene poi condannato a morte e fucilato a Bucarest il 1° giugno del 1946.

ANTONESCU Mihai (1904-1946) - Uomo politico, giurista, professore universitario. Ministro della Propaganda Nazionale, ministro degli Esteri e vicepresidente del Consiglio dei ministri nel governo del Maresciallo Ion Antonescu (1941-44); arrestato dai Sovietici il 23 agosto 1944, successivamente giudicato dal «tribunale del popolo», condannato a morte e fucilato il 1° giugno del 1946 nella prigione Jilava di Bucarest.

BARBU Ion (pseudonimo di Dan Barbilian) (1895-1961) - Poeta, matematico, professore universitario (dal 1932). Innovatore della lirica romena novecentesca, nella ricerca di un linguaggio autonomo e trasfigurante, ermetico-simbolico e ascetico-cerebrale. Opera fondamentale: *Gioco secondo* (1930).

BUSUIOCEÀNU Alexandru (1896-1961) - Allievo di

Vasile Pârvan, storico dell'arte, professore universitario, poeta; consigliere culturale presso la Legazione di Madrid (dal 1941), dopo il 1945 rimane in Spagna e collabora a diverse riviste romene dell'esilio («Luceafărul», «Caete de dor», «Destin», «Revue des études roumaines»).

CĂLINESCU Armand (1893-1939) - Uomo politico e giurista, uno dei leader del Partito nazional-contadino. Ministro degli Interni (1937-39). Presidente del Consiglio dei ministri (7 marzo-21 settembre 1939) durante la dittatura reale di Carol II, assassinato dai legionari.

CODREÀNU Corneliu Zelea (1899-1938) - Uomo politico. Fondatore del movimento nazionalista «La legione dell'Arcangelo Michele» (1927)—in seguito noto come «Guardia di Ferro» (1930) e «Tutto per la Patria» (1935)—, arrestato (aprile 1938) e poi fatto assassinare, con altri tredici capi del movimento, per ordine del re Carol II, nella notte tra il 29 e il 30 novembre dello stesso anno.

CONDEESCU Nicolae Matei (1880-1939) - Generale e prosatore. Presidente della Società degli scrittori romeni (1936-39).

COTRUŞ Aron (1891-1961) - Poeta transilvano. Consigliere stampa a Madrid (1940-45); dopo la guerra in esilio in Spagna (dove dirige la rivista «Carpații» e pubblica poesie anche in lingua spagnola) e poi negli Stati Uniti (dal 1956).

DUCA Ion Gheorghe (1879-1933) - Uomo politico e giurista, uno dei leader del Partito liberale. Ministro degli Esteri (1922-26). Ministro degli Interni (1927-28). Presidente del Consiglio dei ministri (14-29 novembre

1933), assassinato dai legionari.

ENESCU George (1881-1955) - Compositore, violinista e direttore d'orchestra. Tra i suoi lavori: il *Concerto per violino* (1921) e l'opera *Oedip* (1936).

GAFENCU Grigore (1892-1957) - Uomo politico, diplomatico e pubblicista, membro del Partito nazional-contadino. Ministro degli Esteri (23 dicembre 1938-30 maggio 1940). Ambasciatore a Mosca (luglio 1940-giugno 1941). Opere: *Préliminaires de la guerre à l'Est* (Fribourg 1944) e *Derniers jours de l'Europe* (Paris 1946).

GIURESCU Constantin C. (1901-1977) - Storico, professore universitario, uomo politico. Deputato del Partito nazional liberale. Ministro del «Fronte della Rinascita Nazionale» (1939-40). Ministro della Propaganda Nazionale (11 maggio-28 giugno 1940). Tra le sue opere: *La storia dei romeni,* 3 voll., (1935-1946).

HERESCU Nicolae I. (1903-1961) - Latinista, professore universitario, critico letterario. Segretario della Società degli scrittori romeni; dal 1944 in esilio, professore all'Università di Lisbona, poi a Parigi, uno dei fondatori della Società Accademica Romena (1957). Ha curato il volume collettaneo *Ovidiana. Recherches sur Ovide* (Paris 1958) e ha pubblicato *La poésie latine. Étude des structures phoniques* (Leyden 1960).

MADGEARU Virgil (1887-1940) - Uomo politico ed economista. Segretario generale del Partito nazional-contadino (1926-40), più volte ministro, assassinato dai legionari il 27 novembre 1940.

MARCU Alexandru (1894-1955) - Italianista insigne, professore universitario. Fondatore e direttore della rivista «Studii italiene» (1934-43), traduttore della *Divina*

Commedia, autore di numerosi saggi e articoli di specialità. Sottosegretario al Ministero della Propaganda Nazionale (1941-44), e per questo «crimine» condannato dal regime «popolare» sovietizzato a dodici anni di carcere duro (nel febbraio del 1948). Morto nella prigione comunista di Văcărești.

MEHEDINȚI Simion (1869-1962) - Geografo ed etnologo, professore universitario. Tra le sue opere: *Premesse etnografiche alla storia dei Romeni* (1922); *La Terra. Introduzione alla geografia come scienza* (1931).

MIRON Cristea (1868-1939) - Patriarca della Chiesa ortodossa romena (1925-39). Membro della reggenza (1926-30). Presidente del Consiglio dei ministri (11 febbraio 1938-6 marzo 1939), durante la dittatura reale di Carol iI.

PĂTRĂȘCANU Lucrețiu (1900-1954) - Avvocato e sociologo marxista; uno dei leader del Partito comunista romeno, sostenitore della linea «nazionale». Ministro della Giustizia (1944-48). Arrestato nel 1948 con l'accusa di «politica nazionalista-sciovinista», fu condannato a morte dopo un processo farsa nel 1954 e assassinato; poi «riabilitato» per decisione del Plenum del Comitato Centrale del PCR nel 1968.

PAUKER Ana (1893-1960) - Leader della fazione «moscovita» del Partito comunista romeno. Ministro degli Esteri della Repubblica Popolare Romena (1947-52). Esautorata da ogni funzione di Governo ed esclusa dal Partito nel 1952, con l'accusa di deviazionismo «di destra».

POUHRONIÀDE Mihail (1906-1939) - Giornalista e pubblicista; collabora a «Gândirea», «Cuvântul»,

«Calendarul»; segretario di redazione della rivista «Vremea» (1928-1931); fondatore della rivista «Axa» (1933).

RADESCU Nicolae (1876-1953) - Generale e uomo politico. Presidente del Consiglio dei ministri (6 dicembre 1944-5 marzo 1945); costretto alle dimissioni, si rifugia a Parigi dove tenta di organizzare, con G. Gafencu e N.I. Herescu, l’esilio culturale romeno.

ŞEICARU Pamfil (pseudonimo di Ștefan Popescu) (1894-1980) - Avvocato e celebre giornalista; collabora a «Gândirea» e a «Neamul românesc»; fondatore e direttore del giornale «Curentul»; direttore dei giornali «Bucovina» (Cernăuţi) e «Ora» e della rivista «Hiena».

TEODOREANU Alexandru O. (Păstorel) (1894-1964) - Avvocato, poeta e prosatore satirico, epigrammista. Tra le sue opere: *Cronaca del pagliaccio Vălătuc* (1928), *Incenso e veleno*, voll., III (1934-35).

ZAMFIRESCU Duiliu (1858-1922) - Prosatore, poeta e diplomatico. Uno dei fondatori del romanzo romeno moderno. Tra le sue opere: *La vita in campagna* (1898).

INDICE DEI NOMI

Indice